اللغة اللاغية

II

لا شيء إلاّ اللّغة اللاّغية ، تنتظمُ في نظريّات . والنظريات تنتظم في نصوص . نصوص كلام ، تقابل نصوص الواقع ، والنّصوصَ الكلامية الأخرى . تقابلها : أي لا تخترقُها ، ولا ترجّها ، وإنما تجاورها ، في حيادٍ عن البؤرة والأصل .

II

لا شيء إلاّ سياسة الامتلاك . والمملوكات : البشرُ ، الأفكار ، الأشياءُ تنزلقُ على شَفْرة الملك . وهذه السياسة الملكيّة — التملكيّة ، إنتاجٌ أيضاً : إنتاج رؤوس ، وإنتاج مقاصل .

III

هكذا تخرج من مذبحة لكي تدخل في مذبحة . كأنّ هذا الفضاء العربيّ لا يكبر ولا يصفو إلاّ بالذّبائح البشرية .

إهندسة قَتْل : الدّاخل نسيجٌ إسفنجي ، الخارجُ قنابلُ وسجون .
والزّمن اثنان : نهارٌ يتبقّع بالدّم ، وليلٌ جسدٌ منهوش .

كأنّ وجودنا رأسٌ يتدحرجُ ، ودمٌ يُراق .

يا لعودة المكبوتِ الوحشيّ !

IV

تراكَمْ ، أيها الكاتب العربيّ ، وتفسّخْ : في سرير النّفط الجامع ،
تحت سماءٍ / مَطْبخٍ للأعضاء ، ومصنعٍ للأسلحة من كل نوع .

تراكَمْ إلى جوار السّياسة / العَرْش : حول دراويش يدورون حوله —
حول من يتربّع فوقه الآن ، غداً ، بعد غد .

سُعار التّبعيّة .

قتل البصيرة ، وإحياء القدَم واليد .

والحاجة دائماً إلى الخضوع المطمئن لا إلى القلَق الحافز .

ناعورة ، يا لهذا الحجَر البشري الأملس ، الدائر بأرجلٍ أربع !

V

وها هو « الوطَن » ،

إيقاعٌ ، لكن في محيط من الزّبَد .

ونادرٌ هو الإشراقُ الذي يَقْرَأُ ضرْبَة النّرْد .

ادونيس

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

عبد الفتاح اسماعيل

عدن / الثورة

(أجرى الحوار عبد الكبير الخطيبي وأدونيس)

*** تصدر في فكرك عن الاشتراكية العلمية . وتفترض ممارسة الاشتراكية العلمية انقطاعا كاملا عن مجمل الموروثات العربية ، وعن مجمل الراهن السائد سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . والسؤال هو : كيف تمارس قيادة اليمن الديموقراطية هذا الانقطاع ، خصوصا على الصعيدين الثقافي والسياسي ـ وبشكل أخص في ما يتعلق بالمفهوم السائد للوحدة العربية ؟**

ـ الحقيقة ، هذا سؤال في غاية الأهمية ، واحب اولا ان ابدي ملاحظة سريعة حول مسألة الوحدة ، لأن الوحدة العربية فعلا لا يمكن أخذها كشعار ديماغوجي، كما طرحتها ولا تزال تطرحها انظمة لا تؤمن بالوحدة على الصعيد القومي ، ولا على الصعيد الوطني . فالوحدة لا بد ان تتوفر لها شروط ومضمونات ديمقراطية ، لانها قضية الجماهير وتلبية لمصلحة أوسع الطبقات الكادحة ... وحدة ذات نظام سياسي ديمقراطي ومحتوى تقدمي يجسد هذه المصالح المادية والروحية لهذه الجماهير . بغير هذه المضمونات لا يمكن ان تكون الوحدة الا لصالح القوى الرجعية .. واذا كانت بعض الانظمة تعيش في مشكلات داخلية وازمة في الديمقراطية ، فكيف يمكن ان تكون صادقة في الدعوة الى تحقيق الوحدة القومية ؟ لن تكون صادقة دون ان توجد الوحدة الوطنية في الداخل وتحل مشكلاتها الداخلية ... نحن في اليمن الديمقراطية حللنا هذه المشكلة في ما نجسده الآن كنظام سياسي ، جاء كنتيجة لوحدة القوى السياسية التي تقف على أرضية مشتركة ،

ايدلوجيا وطبقيا وسياسيا ، حيث توحدنا في حزب واحد ولم نقمع اية قوة سياسية موجودة في البلاد . بل ان كل القوى توحدت في حزب واحد واوجدنا نظاما يحقق المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لأوسع جماهير الشعب من حيث ان هذا هو النموذج المصغر لوحدة الوطن اليمني ، وأبعاده لا تشمل اليمن فقط ـ اذا ما تمت الوحدة ، ونحن متفائلون ـ ولكن أبعاده تمتد الى بلدان اخرى . اعني في حديثي هذا عن الوحدة بأني لست متشائما ، ولكن اقول ان الاقطاع لا يمكن ان يحقق الوحدة لانه بطبيعة تركيبه الذهني ومصالحه الطبقية القائمة على التجزئة غير وحدوي على الاطلاق . والبرجوازية حتى الآن ، اثبتت فشلها في عملية التوحيد . اذ لو رجعنا الى الوحدة التي تمت في اوربا ، نجد انها قامت في الاساس بدوافع اقتصادية اجتماعية وثقافية وكان ذلك عاملا اساسيا لتحقيق الوحدة وانتصار الراسمالية على الاقطاع .. لكن البرجوازية الطفيلية العربية والمرتبطة براس المال العالمي والمشكوك في وطنيتها لم تستطع ان تقوم بهذا الدور التاريخي الكبير في تحقيق الوحدة .. اذن نحن في حديثنا عن الوحدة لا نتحدث عن انظمة اقطاعية او انظمة برجوازية تريد ان تحقق الوحدة ، ولكن نحن نتكلم عن جانب آخر .. عن حركة التحرر العربية ونضالها وتطور هذا النضال السياسي الطبقي الديمقراطي من اجل تغيير هذه الانظمة والتي اذا ما تغيرت ووصلت قوى ثورية الى السلطة فانه بكل تأكيد سيكون من اسهل الامور تحقيق الوحدة بالمفهوم التقدمي وليس بالمفهوم الرجعي . وعلى اي حال اقول ليس من الصعب ـ اذا ما وجدت انظمة ثورية حقيقية تنطلق من اساس ايديولوجي طبقي سياسي ـ ان تحقق هذه الانظمة الوحدة المنشودة .. وفي بلادنا نرى ان الوحدة العربية لا بد من ان تكون لها مضمونات ديمقراطية ، مضمونات طبقية ، مضمونات سياسية ثورية ، مضمونات اقتصادية جذرية . فهي حتى في هذه الحال ستكون شكلا راقيا لعلاقات متينة اقتصادية واجتماعية .. خذ على سبيل المثال الاتحاد السوفياتي . ان فيه تقريبا مائة قومية ومع ذلك شكلت وحدة جمهوريات الاتحاد السوفياتي الاشتراكية . في هذه الوحدة لا نجد صفة القسرية ، انما هي وحدة ارادية طبقية .. انما هي وحدة تقوم على اساس الحكم الذاتي ـ يعني في نطاق اشكال متنوعة ولكن يظل الجوهر الطبقي .. الجوهر الاجتماعي الديمقراطي السياسي واحدا مشتركا . ولا يمكن ان تكون هناك وحدة حتى ولو فدرالية بين نظامين متباينين او مختلفين . في كل حال ، هذا موضوع طويل ومعقد جدا . وقد حاولت بشكل سريع ان اوضح كيف نفهم طبيعة الوحدة . اما في ما يتعلق بالنقطة المهمة الثانية ، فالحقيقة ان من ينهج او من يختار طريق الاشتراكية العلمية ، فكأنه يعمل

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

على قيام فردوس الارض . فهذا الطريق شمولي للحياة بمعنى نظرة جديدة للحياة والكون تماما وهو ككل لا يتجزأ. لا يمكن ان تكون نظريتنا الاشتراكية العلمية في مجال معين من مشكلات الحياة وتختلف في مجالات اخرى . فالنظرة واحدة للحياة وهذه النظرة ليست جديدة من حيث التأمل او تحليل الواقع ولكن هذه النظرة الجديدة الثورية للمجتمع هي نظرة من اجل تغيير هذا المجتمع وتطويره باستمرار نحو الافضل في مختلف الجوانب . وهذا يقودنا فعلا الى نقطة الاصطدام مع ما هو موروث من التركة التي ورثناها ولا بد ان يتم الانقطاع فعلا في الحياة الجديدة .. انقطاع كامل عن كل هذا الموروث السلبي والمتعفن والانطلاق الى بناء حياة اخرى مختلفة تماما عما هي عليه في الماضي والحاضر .. ولذلك نحن عندما انتصرت ثورتنا بعد الاستقلال انما انتصرت من اجل هذا المضمون وانطلاقها من هذه الرؤية الاشتراكية العلمية ، ودخلنا في صراع مباشر مع التيار الانتهازي اليميني الذي أراد ان يحول الاستقلال الوطني الى جسر عبور للاستعمار الجديد .. والنظرة الجديدة للحياة تعني انه يجب ان نكون احرارا في بلدنا ، وهذه الحرية لها وجه شمولي كامل ، وهذه النظرة ترتبط بالممارسة لاننا لا نعتنق الاشتراكية العلمية لمجرد الترف الفكري ، لان الترف الفكري سمة من سمات البرجوازيين والبرجوازيين الصغار ، وانما نحن نؤمن بأن الثوريين الاشتراكيين العلميين هم الذين يربطون النظرية بالممارسة ويستخدمون هذه النظرية بطريقة خلاقة ومبدعة لتحرير واقعهم وتغيير هذا الواقع باستمرار نحو الافضل . وهذه النظرة الجديدة تقودنا بطبيعة الحال الى الاصطدام بشكل حاد بكل قديم وموروث. ولذلك بعد ان تخلصنا من التيار الانتهازي اليميني كانت نظرتنا للسلطة تختلف كلية عن النظرة السابقة . كان فهمنا ان السلطة يجب ان تختلف كلية عن النظرة السابقة للسلطة ليس في بلادنا فقط وانما في اي مكان ــ يعني لا يمكن تحقيق المصالح المادية والروحية لجماهير الشعب بدون ان يقلب النظام رأسا على عقب وتقام سلطة ثورية .. بمعنى ان النظام السابق يجب ان ينتهي وان يحطم كلية لكي يبنى نظام جديد . فالسلطة في الجوهر تعبر عن مصالح قوى طبقية متحالفة في ظل وضع معين .. في الماضي كانت السلطة تخدم مصالح الاستعمار ومصالح الاقطاع ومصالح الكمبرادور ومصالح العملاء جميعا . ولكن السلطة الجديدة عندما غيرناها بالثورة ، جاءت لتخدم مصالح جماهير العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة وكل الفئات الكادحة الاخرى . ولم يكن هذا التغيير على مستوى السلطة تغييرا لأجهزتها وحدها ، وانما كان ايضا تغييرا لقوانينها ، لان القوانين من البنية الفوقية للسلطة ، وقد وجدت في الماضي من اجل ان تحمي مصالح القوى الرجعية . اذن كان لا بد

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

بالضرورة من ايجاد قوانين جديدة تحمي مصالح القوى الطبقية المحركة للثورة ، صاحبة المصلحة الحقيقية. كان هذا جانبا أساسيا بالنسبة الينا.

الجانب الثاني تغيير ما هو موجود في بنيان العلاقات الاقتصادية وكان الاقتصاد يقوم على اساس الاستغلال ، وعلى اساس ما يسمى بحرية الاستثمار على أسس راسمالية طفيلية . ولذلك كان لا بد من ان نغير هذه البنية القديمة وننسفها نسفا كاملا . وقمنا بعمليات التأميم في المدينة لكل المصالح الاجنبية في بلادنا وجعلنا منها ملكية عامة للشعب . وأقمنا قطاع الدولة في هذه الاشكال والمؤسسات الجديدة . هذا في المدينة .. اما الريف فكان ايضا يرزح تحت وطأة الاقطاع وكان الفلاحون يضطهدون وتمسخ آدميتهم من قبل الاقطاعيين الذين استخدموا جميع الوسائل البشعة واللاانسانية لاستعباد الفلاحين . اذن كان لا بد لنا ان نقوم بثورة اقتصادية اجتماعية في الريف ، ولم نعمل على تنفيذ اصلاح زراعي كالاصلاح الزراعي الذي وجد في بعض البلدان العربية الاخرى ، بمعنى قانون يصدر وينفذ بالاجهزة القمعية للنظام وتؤخذ الارض وتوزع على الفلاحين .. نحن فكرنا بطريقة اخرى ، كان ممكنا ان نضع قانونا ، ولكن من ينفذ هذا القانون ؟ فكان تفكيرنا هو وضع قانون حتى نجعل جماهير الفلاحين تحس بأنها هي المعنية وان هذه قضيتها ، وكان لا بد ان نشرك هذه الجماهير في خضم الصراع ضد الاقطاع. وفعلا شكلت لجان للتوعية وللتحريض ولجان لاحصاء الارض ولجان لتدريب الفلاحين وتسليحهم واقامة تنظيم لقيادة هؤلاء الفلاحين في انتفاضات شملت مختلف مناطق الريف لكي ينتزعوا الارض من الاقطاع ومن ثم يصبح شعار الارض لمن يفلحها شعارا حقيقيا . لم نكتف بهذا ، فالارض لم نحاول ان نفتتها لنعود مرة اخرى نناضل من اجل تجميعها من جديد ، ولكن حاولنا اقناع الفلاحين بضرورة العمل التعاوني على اساس ان العمل التعاوني هو البذور الاولى للعلاقات الاولى التي تحرر الناس من استغلال الانسان للانسان وتخلق علاقات الانتاج الاشتراكية في الريف مستقبلا . قلنا ان هذه الارض يجب ان ينتفع منها الفلاحون وتشكل تعاونيات ، وشكلنا تعاونيات وانتخبنا من بين الفلاحين قيادات ومجالس ادارية للتعاونيات تسيرها . هذه ايضا نظرة جديدة لما هو موروث من العلاقات الاقطاعية . وكان لا بد ان نضرب الاقطاعيين وشبه الاقطاعيين اقتصاديا وسياسيا وننتزع منهم السلطة السياسية والسيطرة الاقتصادية لنجعل الفلاحين هم الذين يقومون بالدور الاساسي في بناء الريف من جديد بنظرة جديدة تماما تنسجم مع توجهنا الاشتراكي العلمي وتنسجم مع مصالح الفلاحين ومع طبيعة التطور الذي نريد ان نحدثه في المجتمع .

*** هذه خطوات مهمة جدا على الصعيد السياسي ــ التنظيمي ، وعلى الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي . لكن لا بد من التكملة العميقة لهذه الخطوات . فماذا تم ، على الصعيد الثقافي بالمعنى الواسع : الدين ، العائلة ، التشريع ، التربية ، الفنون ... الخ ؟**

ــ يجب ، كما أرى ، ان نستكمل بعض النقاط . مثلا ، الصعيد الاجتماعي والعسكري .. لاننا تكلمنا على السلطة بما في ذلك الاجهزة المدنية الموروثة . اما بالنسبة الى الاجهزة العسكرية في الجانب الآخر ، فقد غيرناها تغييرا شاملا . وبنينا جيشا مسيسا مع التوجه الطبقي والسياسي لطبيعة النظام.. يعني كل الذين كانوا يناضلون فيجيش التحرير والفدائيين في سنوات حرب التحرير ادخلناهم في المؤسسات العسكرية وغيرنا عناصر القوى اليمينية التي كانت موجودة في عهد الاستعمار . وكان ذلك في اطار خطنا السياسي الرامي الى جعل المؤسسات العسكرية قوة طبقية مسيسة بيد الثورة والحزب بالاضافة الى تسليح وتجنيد جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمستخدمين في منظمة الميليشيا الشعبية كحزام عريض منتج ومسلح يشكل الاحتياطي لقواتنا المسلحة . هذا كان جزءا مكملا لجانب السلطة السياسية ــ تغيير الجهاز الكامل للسلطة القديمة والقوانين بما في ذلك تغيير الاجهزة العسكرية وفقا للنظرة الجديدة ــ اي بناء المؤسسات العسكرية حتى تكون درعا حقيقية بيد الثورة وبيد الحزب ، لكي نبعد عن مسار الثورة الخطر الذي نشأ في بعض البلدان العربية او في البلدان النامية عموما . اذ لولا تسييس المؤسسة العسكرية وضمان ولائها للحزب ، لبقينا على شاكلة التجارب الاخرى التي تعيش باستمرار امام انقلابات عسكرية متتالية . وهذا يعني اننا سنجد انفسنا في دوامة من المشاكل التي لا تنتهي . ولهذا نستطيع القول اننا بذلك اكدنا استمرارية مسيرة الثورة .

اما بالنسبة الى الجانب الاجتماعي ، فقد احدثنا تغييرا سياسيا ، اولا في طبيعة التشريع . كان لا بد ان نوجد تشريعا يقوم على اسس علمية ويستجيب لتقدم القوى الطبقية الجديدة .. على سبيل المثال قانون الاسرة . معروف ان المراة في بلادنا وفي المجتمع العربي ككل، كانت مضطهدة، محبوسة في اربعة جدران لا ينظر اليها الا من حيث هي وسيلة للتسلية والانجاب . وفي ما يتصل بالزواج ، كان للرجل الحق في ان يتزوج مثنى وثلاث ورباع .. كان لا بد اذن من تغيير هذه الوضعية ، اللاانسانية بنظرة جديدة .. قد يقال انها تتعارض مع الدين لكن نحن نقول العكس : انجوهر الدين الاسلامي لا يعني الاستعباد ولا الاذلال للانسان والمراة انسانة مبدعة وخلاقة بطبيعة الحال ، ويجب ان تتساوى مع الرجل . جاء في القرآن :

« فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وان خفتم الا تعدلوا فواحدة » .. فطبيعة العلاقات السابقة من الناحية الاجتماعية كانت ظالمة وحاولنا تغييرها ولا زلنا نناضل في الواقع من أجل تغييرها ـ من هذه الزاوية سمينا هذا القانون بقانون الاسرة وقلنا مثلا بأن الزواج لا يمكن ان يكون الا احاديا ، لا يمكن الزواج بأكثر من امراة .. طبعـا ، أثار الرجعيون علينا ضجة كبيرة عندما أصدرنا قانون الاسرة . لكننا لم نرد على هذا ، وكل ما عملناه هو اننا عينا لأوة مرة في المحكمة امراة قاضيـة لكي نخلـق تقاليد جديدة ـ هذه التقاليد الجديدة والتشريعات الجديدة لا تريح القوى القديمة بالطبع .. والمعروف ان المراة في عدد من البلدان ، لا يحق لها دخول محراب القضاء . بكل تأكيد نحن نصطدم مع الواقع المتخلف في بلدنا .. مع الواقع المتخلف في البلدان العربية .. والحملات التي تشن على اليمن الديمقراطية ليس لانها تريد ان تؤذي احدا او تصدر الثورة ضد احد ، كما يقولون .. ولكن لان طبيعة هذه التغييرات نفسها تعطي للجماهير في البلدان الاخـرى فكرة عن طبيعة النظام الجديد الذي يجب ان يكون وكيف يجب ان تزول العلاقات القديمة وكل ما هو موروث مما يسيء الى الانسان والى كرامـة الانسان ويعرقل تطوره .. تعطي فكـرة كيف ينتقـل الانسان الى علاقات اخرى اكثر انسانية يتحدث عنها الآخرون بكل سرور وبكل فخر . وهكذا جرت التشريعات في مختلف المجالات في التربية والثقافة . مثلا في مجـال التربية ، كان التعليم محصورا بأولاد السلاطين والامراء والاقطاعيين وكبار الاغنياء وعملاء الاستعمار ، وكان الشعب محروما منها تماما . فأوجدنـا ديمقراطية التعليم وفتحنا المجال واسعا لكل ابناء الشعب لكي يتعلمـوا . غيرنا كذلك المناهج لان الاستعمار كان يعلم الطـلاب كل ما يدور في بريطانيا وعالم الراسمالية وكان الطالب يعرف عن بريطانيـا وشوارعها ومصانعها وتاريخها وجغرافيتها ولكنه لا يعرف شيئا عن وطنـه اليمنـي او وطنـه العربي ـ فنحن غيرنا هذه المناهج كلية واوجدنا مناهج جديدة تنسجم مع تربية اجيال جديدة ، تربية وطنية ، تربيـة تقدمية ، تربية تخلق انسانا جديدا متحررا من كل العقد السيئة الموروثة في المجتمع .. وعلى الصعيد الاجتماعي في مجال الخدمات الصحية انشأنا المستشفيات الجديدة والمراكز الصحية الجديدة ومصحات الراحـة واصبح الطب مجانا . هذا رغم ان امكانياتنا محدودة وبسيطة جدا لكن هناك قضايا ضرورية اذ في الماضي كان العلاج وقفا على ابن الامير او ابن السلطان او العائلة الفلانية او من يملك المال، اما ابناء الشعب، فلا يعارون اي اهتمام.. بالاضافة الى ذلك وجهنا الجهود نحو الطرقات والاهتمام بالمياه وبالسكن والكهرباء وبكل مجالات الحياة ..

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولتطوير الحياة الاجتماعية استطعنا ان نوفر العمل للجميع لان العمل واجب وشرف لكي لا يبقى اي فرد عاطلا عن العمل.. استطعنا ان نوفر لقمة الخبز للجميع .. الملبس للجميع والغذاء الفكري للجميع .. اي استطعنا ان نوفر الى جانب الخبز الكتاب. كان هذا اساس توجهنا. ولا نقول اننا قد وصلنا الى الكمال، ذلك ان امكانياتنا ضئيلة. لكننا نتطور الى الامام، وان ببطء. نحن ماضون في هذه الطريق، لان املنا وهدفنا هما ان يكون شعبنا واحة للحرية .. واحة للديمقراطية .. واحة للسلام .. واحة للحب الحقيقي.. واحة للاطمئنان والاستقرار والرفاهية ..

*** يمكن القول اذن ان كثيرا من البنى داخل المجتمع القديم قد تم تهديمها من الاساس، في سبيل اقامة بنى جديدة اشتراكية ...**

ــ أستطيع ان اقول ان الجديد في بلادنا ينتصر ويتطور، ولكن بقايا القديم لم تنته بعد. لا تزال قائمة في بعض الظاهرات الاجتماعية، ولا نزال نواجه مشكلات كثيرة، ونواجه النظرة القديمة الى المراة رغم القوانين ــ نظرة الى المراة في العلاقات العشائرية والعلاقات القبلية ــ العلاقات البرجوازية.. يعني لا تزال رواسب المجتمع القديم ظاهرة لا نستطيع ان نتخلص منها دفعة واحدة. ونحتاج الى نضال طويل ودؤوب جدا. ولكن استطيع ان اقول اننا سائرون في الطريق، وان الجديد الذي نحمل رايته منتصر، لا شك. لكن هذا يحتاج الى مواصلة والى متابعة نضالية طويلة.

*** الرجل في المجتمع العربي هو رمز الاباحة اما المراة فرمز المحرم، وهو رمز السلطة والمراة رمز الخضوع. اصدار قوانين تعطي المراة حقوقها امر مهم جدا لكن لا يكفي. فالمراة العربية بحاجة الى التحرر، بالمعنى الشامل فعليا، الى جانب استقلالها. بحاجة الى ان تتحرر ايضا من داخل، من سلطة الرمز التقليدي ... الرمز الابوي. وهذا مما يثير السؤال حول الاشتراكية كمشروع تاريخي في تفكيك البنية القديمة وتجديد المجتمع، وحول العلاقة بين الاشتراكية والابوية. اي يمكن ان تغير الاشتراكية جوانب الاقتصاد، وتبقى، مع ذلك، هيمنة العلاقات القديمة بين الطفل والاب، بين المراة والرجل بين الاخت والاخ ... الخ ذلك ان قوة الاسرة الابوية عظيمة، لانها عريقة في التاريخ. السؤال اذن يتناول العلاقات الابوية وتفكيك هذه الابوية في مشروع اشتراكي.**

ــ فعلا، لا تزال بقايا القديم قائمة، كما قلت. وهذا يعني اننا بالفكر الاشتراكي العلمي ــ ولا اقول التطبيق الاشتراكي في هذه الظروف، ظروف مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية ــ نعمل على تحويل المجتمع تحويلا ثوريا على طريق الاشتراكية. ان تغيير القديم كليا، تغيير الماضي بما في ذلك علاقات الانتاج الابوية الموروثة من القديم امر يتطلب نضالا كبيرا. لماذا ؟

لاننا نريد خلق الانسان اليمني الجديد المتحرر من جميع القيود ، لا من قيد واحد فقط .. جميع القيود بما في ذلك الروابط العشائرية والقبلية التي هي نوع من النظام الابوي .. في ما يتعلق بالنقطة التي اشار اليها ادونيس عن المراة ، ارى ان اساس تحرر المراة يكمن في تغيير واقعها الاقتصادي ، بدرجة اساسية ، ذلك ان كثيرا من التقاليد والمظاهر الاسرية ، الروابط الابوية المحافظة ، الروابط العشائرية والقبلية ، تقيد تقدم المراة . ولكن عندما تخرج المراة للعمل تتغير نظرتها تماما بشكل يختلف عن وضعها في البيت بين اربعة جدران .. اذا ارادت ان تقول رايها حتى وان كانت واعية وفاهمة ، وهي مقيدة ولا تعمل ، فانها لا تستطيع ان تقول رايها الحر او ان تراجع الموقف او ان تتصدى لموقف تجد نفسها فيه مرغمة على ان تتراجع عن اي موقف لصالحها .. لماذا ؟ لانها تخاف من ان تصبح مشردة هي واطفالها وتعاني من العوز او من الجوع او من اذلال الاهل لها . هذا جانب مهم ونحن الآن دفعنا بالنساء الى العمل في المصانع ، في الدوائر ، في الزراعة، في التعاونيات واقمنا ايضا مراكز مهنية لتدريب المراة لكي لا تبقى فقط تعمل عملا عاديا ولكن دفعنا بها الى ميدان العمل لكي تتطور . فتحنا مدارس عديدة لمحو اميتهن حتى يتمكن من تطوير انفسهن وبالتالي يستطعن ان يتحملن او يعملن في مجالات افضل تتيح لهن حياة معيشية احسن . هذه بعض الامثلة حول عملنا لتحرير المراة . اذا نظرنا ، اذا قارنا هذا الموضوع بما هو موروث : في الماضي كان السؤال المطروح : اين المراة ، هل يمكن ان تخرج ؟ اين المراة ، هل يمكن ان تعمل ، اين المراة ، هل يمكن ان تتعلم ؟ لكن الآن بعد الثورة فان الجيل الجديد كله مثلا ، يتعلم فالدراسة الآن مسموحة للجميع ، ونحن نفكر في المستقبل ان يكون التعليم الزاميا للجميع ايضا . الطالبات يشكلن جزءا كبيرا وان كانت تتعثر هذه العملية في الريف لان بعضهم لا يريدون ان يعلموا بناتهم او يعلموهن فقط الى الصفوف الابتدائية وعندما يكبرن قليلا يزوجونهن في سن ١٥ ــ ١٦ سنة . لكن هذه الحالات مع المدى ، مدى التقدم الاجتماعي ، يمكن ان نعالجها ونحلها . هناك جانب آخر مهم قمنا به هو نشر الوعي بين صفوف النساء عبر محو الامية واتحاد نساء اليمن . الدراسة الحزبية ايضا متاحة للمراة . الآن تدرس المراة في مختلف المجالات سواء في المدرسة الاشتراكية العلمية او في دورات الحزب التي ينظمها الى البلدان الاشتراكية : الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية الاخرى . الحقيقية ان المراهنة اكبر على الاجيال الجديدة لانها اكثر استعدادا لتقبل الفكر الثوري ــ اذ ، في الاجيال السابقة تظل بقايا الروابط الاسرية الابوية قائمة . لكن الاجيال الجديدة اكثر تحررا من الاجيال السابقة . وهذا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

شيء ملموس الآن . فالاجيال الجديدة لم تعد ترتاح الى كل ما هو موروث: القيم القديمة ، التقاليد القديمة ، العادات القديمة . طبعا هذه مسألة يمكن ان نتطرق اليها في موضوع النقاش حول الجانب الثقافي ، في الواقع اليمني لانها مسألة متعلقة بتغيير البنية الفوقية وتأثيرها في حياة الناس ككل ـ هذه المهمة اعتقد انها اكثر تعقيدا من مهمة تغيير البناء التحتي لان تغيير البناء التحتي أيسر علينا . فنحن ، هنا ، نستطيع ان نتخذ اجراءات التأميم .. ان ننظم الفلاحين لتحريرهم من الاقطاع .. ان نشكل تعاونيات جديدة ونبني مصانع جديدة ، لكن ان نبني الانسان الجديد فهذه مهمة صعبة وشاقة . ان نبني الانسان الخالي من كل العقد : من كل القيم البالية . من كل التقاليد السلبية الموروثة . الانسان المتسلح بقيم وتقاليد جديدة ثورية ـ هذه مسألة مهمة وصعبة جدا ، وهي تتطور ببطء وتحتاج الى وقت طويل جدا . اذن هذه هي النظرة الشمولية للفكر الاشتراكي العلمي الذي نستخدمه كمنهج في تغيير كل ما هو موروث .. في تغيير كل القديم وايجاد قيم وتقاليد ثورية جديدة تنسجم مع روح العصر من ناحية وتنسجم مع طموحنا نحن لتطوير المجتمع ككل .. يمكن ان اشير ايضا الى ان الحريات الديمقراطية في تجربتنا تعني اعطاء الحريات الديمقراطية الجماهير بشكل واسع في مجالس الشعب المحلية ومجلس الشعب الاعلى . ان يقوم الكادحون بانتخاب نوابهم بشكل مباشر وبواسطة الاقتراع السري. ويعطي الدستور للمرأة ايضا حق المشاركة في هذا المجال وفي مجالس الشعب اضافة الى مشاركتها القيادية في الحزب ومجلس الشعب الاعلى وهيئة الرئاسة ، يضاف الى ذلك دور المنظمات الجماهيرية ومشاركتها في الحياة الديمقراطية للشعب من حيث انها الاطار الذي يوصل سياسة الحزب الى اوسع الجماهير ويقوم ببلورة هذه السياسة في اوساط الجماهير مما يجعل الحزب يرتبط بأوثق العلاقات مع الجماهير ويصبح اساس قوته الجماهير والتفافها حوله من أجل تنفيذ سياسته على صعيد الواقع . في الحقيقة أود ان اقول ان هذا جانب مهم من الناحية الثقافية ولكن سوف يأخذ مرحلة طويلة . نحن الآن نبذل جهودا في جميع المجالات .. في الدراسة النظرية .. في التربية والتعليم .. في الاعلام .. في الجامعة .. في اجهزة الثقافة .. نبذل جهودا كبيرة جدا في هذا الجانب لكي تتطور ثقافة ووعي الناس .. ولكنني اقول ليس عندنا أوهام بأن هذه المسألة سوف تحل قريبا او انها عملية سهلة ولكن هي عملية كبيرة وطويلة جدا وستتطلب جهودا مكثفة ، ولكنني اشعر اننا نخطو خطوات الى الامام برغم كل الصعوبات . فان نبني انسانا جديدا كما قلت ونعيد تشكيل وعيه ، مسألة ليس سهلة . ولكننا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

واثقون من ان هذا الانسان اليمني سيولد في المستقبل . فالاجيال الجديدة ستكون تربيتها افضل على صعيد الحزب وعلى صعيد المنظمات الجماهيرية واجهزة الدولة . هناك الآن دماء جديدة كثيرة انتشرت في هذه الاجهزة او تلك .. فالكوادر التي درست وتخرجت تعد الآن بالمئات وبالآلاف ، وهي بمثابة دماء جديدة تجري لتثبيت القيم والتقاليد الجديدة .

*** في هذا الميدان وفي المجتمع العربي يمكن القول فيما يتعلق بالعلاقة بين البنى التحتية والفوقية ، ان الابوية هي تحتية التحتية في العالم العربي ، وان الاسلام هو فوقية الفوقية، وان هناك علاقة متينة بين الابوية والاسلام . وهذا يطرح مسألة ان التشريع الذي يوضع لتحرير المرأة من القيود القديمة ، سيدخل في نطاق آخر ، ويتناقض مع التشريع القديم . وهكذا ستواجه صعوبات في التطبيق ، فيما تستعجل هذا التطبيق ضرورات السياسة الثورية . اي ان تنفيذه يتطلب زمنا طويلا ، لحظة يتطلب عملا سريعا .**

ـ هذا الكلام صحيح تماما . نحن في الواقع قائمون بعملية التشريع ولكن اقول ان تطبيق التشريع احيانا يصطدم بالواقع المتخلف ومقاومة قوى القديم .. نحن عندنا وثائق متقدمة جدا .. وثائق منهجية وبرامج سياسية منهجية وتشريعات تقدمية ليس لمرحلة الثورة الاشتراكية بالطبع ولكن لمرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية ومع ذلك نلاقي عددا من الممارسات المتخلفة عن هذه الوثائق والبرامج والنظم والتشريعات المتقدمة . نحن نواجه الآن حل المعضلة الاساسية والصعبة وهي كيف نستطيع ان نربط الممارسة بما رسم نظريا على نحو صحيح ؟ ان نجعل الممارسة منسجمة مع التشريع .. مع البرامج .. مع المناهج .. مع كل البرامج التي حددناها ؟ يعني على سبيل المثال ، رغم ضرورة قانون الاسرة لا يزال هناك من يتحايل عليه والشيء نفسه يقال في ما يتعلق ببعض التشريعات الاخرى ـ في الموقف من العمل.. في تنظيم الاشكال الاقتصادية الجديدة ، لا نزال نواجه بعض المشكلات في تطبيق هذه المناهج التي هي صحيحة في الاساس ووضعت لهذه المرحلة . ولكن وعي الناس لم يتطور بعد بحيث يلتزمون التزاما صارما في ميدان الممارسة لان بعض الممارسات الخاطئة على الواقع انعكاس للوعي المتدني ، ولا يمكن جعل الممارسات صائبة الا بتطوير وعي الناس ومعارفهم . لا يزال بعضهم فعلا يسيء الى هذه النظم ويخالفها بشكل او بآخر او يتحايل عليها في احسن الاحوال . ان مجهودنا الآن يتركز حول كيفية معالجة هذه الظواهر السلبية المخالفة لبرامجنا ، لنهجنا ، لتشريعنا ، وكيف نحاربها ونثبت النظم ونعمل على تطويرها . كيف نستطيع فعلا ان نربط هذه الوثائق الصحيحة تماما بممارسة صحيحة مماثلة وهذا يحتاج منا الى مجهود كبير وجهود كبيرة جدا لرفع وعي الجماهير وتربيتها بالتقاليد الثورية الجديدة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

*** لا شك أن تغيير مفهوم الجنس ، ومفهوم العلاقات الجنسية وتجاوز مشكلية القيم المرتبطة بها ، هذا كله من اوليات تحرر المراة ...**

ـ نحن نبذل جهودا كبيرة في هذا الميدان . اوضحنا في قانون الاسرة حقوق المراة ومن الممكن الاطلاع عليه ، فهو من اهم التشريعات الجديدة بالنسبة الينا . انه موجه ضد كل ما هو موروث وكل ما يعيق تقدم المراة . تبنى الزواج الاحادي ، ومنع اي زواج آخر ، ومنع كذلك الطلاق من قبل الزوج وزوجته الا بشروط ومبررات يحددها القانون .. ايضا اذا كانت المراة غير مقتنعة بالزواج او مضطهدة بالزواج من حقها ان تطالب بالطلاق . وكانت المهور في السابق ، تحدد بعشرات الآلاف .. من ثلاثين الف الى اربعين الف درهم ، الآن حددناه بمائة دينار اي الفي درهم فقط . لكن هناك اناس لا يزالون يتحايلون ، كما اشرت ، على القانون فيتفقون سريا على دفع المهر بمبلغ اكبر « عشرة آلاف او خمسة عشر الف درهم » او اي مبلغ من هذا النوع مثلا ويظهرون امام المحكمة انهم فقط دفعوا الفي درهم في الوقت الذي يكون الدفع المتفق عليه اكثر من ذلك . لكن بشكل عام القانون ينفذ .. هناك صعوبات نواجهها لكنا سائرون في تنفيذه . واعتقد انه سيكون افضل مرجع في هذا الصدد ، قراءة القانون لفهم مثل هذه التشريعات الجديدة ، الخاصة بالمراة في بلادنا .

*** طبعا ان انتصار هذه الافكار ، والفكر الاشتراكي العلمي بشكل عام ، لا يتم فجاة . وهناك طريقتان في ممارسة هذه الافكار : طريقة من فوق بالقرارات وبالتوجيه وبالالزام . وطريقة من تحت ، من القاعدة ، تقوم على الحوار الديموقراطي . وبما ان القديم يتعايش مع الجديد ، فلا يمكن ان ينتصر الجديد بالقسر ، بل بوعي من داخل ، بحرية وديمقراطية ، والسؤال هو الى اي حد يتيح النظام التقدمي في اليمن الديمقراطية للافكار القديمة ان تفصح عن نفسها ، نظريا ، كما يتيح للفكر العلمي الاشتراكي ان يفصح عن نفسه في مختلف المجالات ؟ في مثل هذه الاتاحة ، على المستوى النظري التعبيري ، ينتصر الجديد بقناعة من داخل وليس بقرار من فوق . خصوصا ان الفكر الاشتراكي العلمي هو الاعمق والاشمل ، والاكثر تسلحا بالعقل ، وهو اذن لا يخاف المواجهة مع اية افكار اخرى ...**

ـ الحقيقة ، اتفق معك في ان الديمقراطية واشاعة الديمقراطية ، ضرورية جدا لازدهار الثقافة ومن ثم لنشر الفكر الاشتراكي العلمي على اوسع نطاق، ليس فقط داخل صفوف الحزب ولكن بين صفوف الجماهير . لكن احب ان اشير ايضا في هذا السياق الى ان احداث تطور في البنية التحتية عامل مهم جدا في تطوير البنية الفوقية للمجتمع . وهناك بالطبع تأثير متبادل بين البنيتين . ان النظام السياسي لبلادنا يضمن نشر الثقافة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويساعد فيه عبر توسيع الديمقراطية في مجال الفن والسياسة . وتتجسد هذه الديمقراطية في نشوء المنظمات الجماهيرية والمؤسسات الثقافية : اتحاد النقابات ، اتحاد الفلاحين ، اتحاد النساء ، اتحاد الشباب ، لجان الدفاع الشعبي ، اتحاد الادباء ، اتحاد الصحفيين ، اتحاد الفنانين ، الجمعيات المهنية الاخرى .. هذه الاتحادات كلها تمارس عبرها الجماهير حقوقها الديمقراطية وتلعب دورا ثقافيا نشطا وواسعا لنشر هذا الفكر .. طبعا هذه المنظمات طوعية لكل الفئات الموجودة داخل المجتمع وعبر منظماتها تناقش كل الآراء وما هو صحيح يثبت وما هو خاطىء يعالج .. ولكن عبر هذا التوزيع في المؤسسات الديمقراطية اعتقد ان الجديد يتفاعل اكثر فأكثر مع كل وجهات النظر الاخرى ويحاول ان يطور من مفهوماتنا وقيمنا الجديدة .

نحن ايضا نقوم بهذا الدور من خلال اتصالنا بالجماهير ومناقشتنا معها ، مناقشة مفتوحة .. مثلا نلتقي في المهرجان ، نلقي كلمة ، وبعد ذلك يدور الحديث والنقاش معها مباشرة .. وهناك نطرح قضايانا ونناقش جميع الآراء مع مختلف الفئات ، عمالا وفلاحين وصيادين وشبابا ومثقفين وعلماء دين ونساء .. مع الجميع ، حتى رجال الدين نجلس معهم ونناقش عدة قضايا . نناقش المواقف والآراء التي يقولونها او يتحدثون عنها او نناقش امورا تتعلق بمشكلاتهم وقضاياهم وعلاقتهم بالنظام وتقديرهم للوضع الداخلي .. نناقش قطاعات الشعب كلها في مجالات مختلفة ونتبادل الآراء والتصورات .. عموما انا اعتقد ان تطوير البنية التحتية باستمرار ، تطوير القاعدة المادية والتكنيكية للاقتصاد الوطني ضرورية لان القضية المعيشية للناس تحدد مستوى وعيهم ، اي بتطوير هذا الجانب الذي يساعد الى حد كبير جدا على تغيير تفكير الناس .. كيف يمكن ان تدحض باستمرار الافكار القديمة وكيف يمكن ان تنتصر الافكار الجديدة والافكار الصحيحة دون ان تأخذ بوسائط التجديد الاقتصادي ـ الاجتماعي ؟ يذكرنا هذا في الحقيقة بموضوعة لينينية شهيرة بعد ثورة اكتوبر في آسيا الوسطى . تجربة آسيا الوسطى تستجيب مع الفكرة التي قلت عنها انت حول صراع الجديد مع القديم .

في آسيا الوسطى بعد الثورة رفع بعض الشيوعيين هناك شعارات غير واقعية يعني مثلا : لا مآذن بل مداخن ، لا مدارس دينية ، لا محاكم دينية بل مدارس ومحاكم حديثة مما اضطر لينين ان يقول لهم : هذا يا رفاق ليس من الماركسية في شيء ، لان الثوري الحقيقي لا يسلك هذا الطريق ، فهذا

واقع متخلف ، مجتمع متخلف . اي ، كيف يمكن ان يكون هناك خلق وابداع في تطبيق الاشتراكية العلمية على هذا الواقع المتخلف بحيث تصل الجماهير تدريجيا الى ما تريد ان توصل اليه ، الاشتراكية العلمية، النظام الاشتراكي؟ وكذلك كان يقول لقادة الحزب اعملوا الى جانب المدرسة الدينية مدرسة حديثة ، الى جانب المحكمة الدينية محكمة حديثة ، واتركوا الناس تحكم بنفسها على أفضلية الجديد على القديم .. ففي المحكمة الحديثة مثلا سترى ان هناك عدلا ومساواة وانصافا ، لا قيداً ولا جلدا ..

وهكذا جعلهم تدريجيا ، خطوة فخطوة ، يعتنقون الجديد اكثر فأكثر . اذ ، في النهاية ، لا بد من ان تنتصر الاشكال الجديدة ، ولا بد من ان يأتي الناس الى المدرسة الحديثة والمحكمة الحديثة وستنتهي الافكار القديمة من المجتمع . طبعا تم ذلك دون الاخلال بحق المواطن السوفياتي في ممارسة شعائره الدينية والتي لا يزال يمارسها حتى اليوم بالرغم من مرور اكثر من ٦٠ سنة على الثورة .

*** لمناسبة الكلام على الحزب كتنظيم ، يمكن تصنيف الجماهير في ثلاثة مستويات : جماهير منظمة حزبيا ، وجماهير منظمة طوعيا ، وجماهير غير منظمة او ترفض التنظيم . كيف تحلون التناقضات بين الجماهير المنظمة والجماهير غير المنظمة ، من جهة ، والتناقضات القائمة داخل الجماهير المنظمة نفسها ، من جهة ثانية ؟**

ـ هذه النقطة تندرج في النقطة التي كنت اشرت اليها حول التناقضات في صفوف الشعب ومشكلات الثورة ، وطبعا نحن عندما ننظر الى جماهير الشعب ككل لا يمكن ان نحاكمها من منظور واحد ، الشعب طبعا ليس كله مع الثورة ، وليس كله مع الدولة . هناك قوى ثورية من مصلحتها المسار الجديد لتطوير مستوى معيشتها وتثبيت العلاقات الجديدة وتطوير الثقافة الجديدة والقيم والتقاليد الجديدة .. وهناك قوى طبقية ضد هذا المسار والقوى الطبقية التي تضررت من اجراء الاصلاح الزراعي والتأميم والتي تضررت من قانون الاسكان . ولمناسبة ذكر قانون الاسكان ، فأحسن شقة في بلادنا بخمسة دنانير في الوقت الذي نجد ان معدل او متوسط ايجار الشقة في المناطق التي حوالينا يصل الى مائتين او ثلاثمائة دينار وحتى اربعمائة دينار . هذا الوضع في قوى الثورة المعادية لا يمكن في بداية الامر الا مواجهتها بالعنف يعني ليس هناك حل وسط في الصراع الطبقي او كما يقال شر الامور الوسط في المسائل الطبقية .

فكما كانت هذه القوى تستخدم العنف والقهر ضد الشعب يفترض ان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

نستخدم معها العنف والقهر لتجريدها من كل المصالح المادية التي تستأثر بها ، وكل السلطات السياسية والاجتماعية التي كانت تستخدمها ، والذي يبقى فقط هو اعادة ترتيبها من جديد على ضوء النظم والتشريعات الجديدة في البلد . هذه هي التناقضات الرئيسية بين جماهير الشعب صاحبة المصلحة في الثورة وبين الناس المتضررين من الثورة الذين هم غير مرتاحين لها .

وحتمية الصراع الطبقي تؤكد ان هذا الصراع سوف يستمر حتى ينتصر الجديد نهائيا اذ لا تزال هنا بعض القوى القديمة لم تنته بعد ، وهي لا تزال حاقدة .. هنا في عملية الصراع الطبقي بين القوى الطبقية المحركة للثورة وبين القوى الطبقية المعادية . ليس هناك من حل وسط الا ارغام هذه القوى الطبقية المعادية على ان تحترم هذا النظام وتحترم قوانينه وتشريعاته وكل تقاليده الجديدة . وعموما فان نسبة القوى المتضررة من اجراءات الثورة قليلة والسواد الاعظم من شعبنا هم من القوى صاحبة المصلحة في الثورة . وبالنسبة للتناقضات على صعيد الجماهير ، كما تصنفونها : الجماهير المنظمة حزبيا ، الجماهير المنظمة تنظيما طوعيا ، الجماهير غير المنظمة او التي لا تقبل التنظيم . أقول من جانب آخر ان هناك تناقضات بين الطبقات المحركة للثورة ، حتى هناك تناقضات داخل كل طبقة من هذه الطبقات .. هناك تناقض بين العمال انفسهم ، هناك تفاوت في مستوياتهم الثقافية وتفاوت في مستوياتهم المعيشية .. هناك تفاوت بين الفلاحين انفسهم ، بين فلاحين فقراء وفلاحين متوسطين وفلاحين صغار ، وهناك تفاوت بين العمال والفلاحين من ناحية أخرى ، وهناك تفاوت بين العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة من ناحية ثالثة . اذن ، هذا التفاوت هو تفاوت غير تناحري ، غير عدائي .. ولذلك فان هذه التناقضات ثانوية في صفوف الشعب .. فالتناقضات الثانوية تحل بواسطة ترسيخ الديمقراطية فقط وتطوير وعي الجماهير .. اي بمزيد من الديمقراطية يتم حل هذه التناقضات .

*** كيف تمارسون ترسيخ الديموقراطية ؟**

ـ بالديمقراطية في السلطة أي ان يكون النظام وطنيا ديمقراطيا حقا ، بمعنى انه ينتخب من قبل الجماهير مباشرة وتمثل الجماهير عبر نوابها في مجالس الشعب المحلية ومجلس الشعب الاعلى . الديمقراطية داخل صفوف الحزب وتعزيز المركزية الديمقراطية ولكن بتوسيع الديمقراطية داخل صفوف الحزب بحيث يفسح مجال اوسع للابداع ، للنقاش ، لتقوية بنية

الحزب الايديولوجية والطبقية والسياسية والتنظيمية مع الممارسة دائما للنقد والنقد الذاتي ، وما يتبعه من علاقات رفاقية على أساس المركزية الديمقراطية والعلاقات على اساس المركزية الديمقراطية في السلطة ، والمركزية الديمقراطية في الحزب ، وايضا المركزية الديمقراطية على صعيد المنظمات الجماهيرية بكل اشكالها وانواعها .. يعني تحقيق المركزية الديمقراطية في القاعدة في الاشكال التي ذكرناها جميعا .. ويجري بعد ذلك حل هذه التناقضات الثانوية بين صفوف الجماهير داخل الاشكال المنظمة لها بواسطة الديمقراطية .

اما على صعيد الجماهير غير المنظمة ، فتتم معالجة قضاياها من قبل الحزب من جانب واجهزة الدولة من جانب والمنظمات الجماهير من الجانب الآخر .. يعني هنا يتجلى تأثير الحزب على الجماهير غير المنظمة من قبل اعضائه وتأثير السلطة ، من خلال اجراءاتها وتشريعاتها وانظمتها وقوانينها وتأثير المنظمات الجماهيرية ايضا على هذه الجماهير المنظمة بمختلف اشكال التوعية لان الجهد الذي يبذل ، الجهد الاوسع هو بالفعل مع الجماهير غير المنظمة . يعني الانطلاق يبدأ من داخل الجماهير الحزبية المنظمة او المنظمات الجماهيرية وتنقل هذه الحركة الى الجماهير اللاحزبية .. بهذه الطريقة تعالج هذه المشكلة بالنسبة الى الناس الآخرين وبدرجة اساسية ، فان الحزب والمنظمات الجماهيرية يلعبان دورا اساسيا في ذلك .. الحزب في مرافق العمل والانتاج .. وفي كل مرفق عمل وانتاج توجد منظمة قاعدية للحزب ، فالمنظمة القاعدية مهمتها الاولى هي تعزيز ارتباطها مع الجماهير المنتجة ، وشرح سياسة الحزب وتعبئتها من اجل تنفيذ المهام الماثلة امام الثورة . وفي المنظمات الجماهيرية تتعزز الصلة بين الجماهير غير المنظمة . الفلاحون عبر اتصالهم باتحاد الفلاحين، النساء عبر اتصالهن باتحاد النساء، العمال عبر اتصالهم باتحاد عمال الجمهورية ، الشباب عبر اتصالهم باتحاد الشباب .. بهذا الشكل تتحقق الى حد كبير الصلة التي يجب ان تنشأ بين النظام والحزب والمنظمات الجماهيرية وبين الجماهير غير المنظمة .

* لا شك ان تغير اشكال ومستويات الحياة لدى الجماهير يؤدي الى تغير وعيها ، والى التقليل من التناقضات . ثم ان مشاركة الافراد غير الحزبيين في بناء الدولة ، في العمل وفي الانتاج ، يساعد كثيرا في هذا الصدد ، لذلك نتصور ان يكون هناك مهندسون مثلا ليسوا في الحزب ، داخلون في آلية الحزب الانتاجية . نتصور ، بالمقابل ، ان الحزبي لا يكتسب جدارته او كفاءته ، بمجرد كونه حزبيا ! ... وهذا مما وقعت فيه بعض الاحزاب العربية مع الاسف وأدى الى كوارث كبيرة .

ــ فعلا عندنا مسؤولون غير حزبيين في الحكومة وفي مجلس الشعب الاعلى وفي قيادات المنظمات الجماهيرية . فمشاركة اللاحزبيين في آلية الدولة واجبة . والمسألة هي كيف نحول دون تحول الحزب الى طبقةجديدة على حساب تقدم الثورة . هذه نقطة مهمة جدا ، لان هناك كثيرا من الاحزاب التي هي احزاب هامشية في آلية الدولة ، وليست احزابا حقيقية ثورية تعبر عن مصالح الجماهير الكادحة . هذه الاحزاب الهامشية الملحقة بالسلطة تحولت فعلا وتدريجيا عبر الامتيازات وعبر العمل البيروقراطي الى طبقة جديدة . حيث كل الناس تريد ان تسترخي وتجني مزيدا من المنافع .. الوضع ، عندنا نحن ، مختلف . فالمبادىء الحزبية الثورية التي نعتمد عليها وهي المركزية الديمقراطية ، القيادة الجماعية ، النقد والنقد الذاتي ، الانضباط الحزبي ، تساعد على تطوير الحزب بالاتجاه الصحيح . وعندما تبرز أخطاء او نواقص او مشكلات ، يتم النقد والنقد الذاتي ، وتكون هناك عملية محاسبة ، واذا كانت الظواهر اكبر نقف امامها وقفة كبيرة على مستويات موسعة (اجتماعات قيادية موسعة) حيث نناقشها بقصد حلها، وهذا يساعد على معرفة العناصر السيئة التي تسيء الى الثورة والحزب وبالتالي عزلها من اجهزة الحزب ، والعضوية تظل مفتوحة لضخ دماء جديدة من بين انشط واشرف طلائع العمال والفلاحين والجنود والمثقفين الثوريين .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

*** بهذا المعنى تبدو القيادة الجماعية خطوة نوعية لحل هذه التناقضات ولصهر الشعب في اتجاه واحد ، بل تبدو بمثابة رد تاريخي نوعي على طبيعة السلطة في التاريخ العربي ... والتي تتمثل الآن في الزعامة الفردية ، حيث الزعيم في جهة والشعب في جهة وليس للشعب الا ان يكون تابعا ، طيعا ..**

ــ هذه النقطة صحيحة تماما ، ولقد انتصرت القيادة الجماعية عندنا ، ولا تزال تنتصر وتتخذ شكل التقليد المبدئي ويجري ذلك كرد فعل يتسم بالحتمية على وضع تاريخي موجود ، وضع تاريخي قائم ايضا في المنطقة العربية ، وانتصرت ايضا على اوضاع كانت تريد ان ترسخ كما هي الحال في عدد من التجارب التي قامت على الزعامة الفردية وتمجيد الفرد وتأليهه.. ولكن واضح ان هذا الرد يحمل طابع التمرد ضد كل ذلك لكي يغدو الحزب هو القائد للشعب وليس الفرد .. حاول التيار الانتهازي اليميني السير في طريق الزعامة الفردية واسقط في خطوة ٢٢ يونيو التصحيحية عام ١٩٦٩ عندما اراد قحطان ان يتفرد بالسلطة ويتفرد بالتنظيم بحيث لا صوت يعلو على صوته .. وكان الرد الحاسم على ذلك هو : لا صوت يعلو على صوت

التنظيم . وتسلط الفردية هذا كان قد تجلى ايضا في ممارسة التيار الانتهازي اليساري عندما كان سالمين يحاول ان يتسلط على السلطة من ناحية ويتسلط على الحزب من ناحية اخرى . ولكن كان صوت تنظيمنا وحزبنا حاسما ايضا مرة اخرى . لا صوت يعلو على صوت الحزب ولا سلطة فوق سلطة الحزب ولا صوت يعلو على صوت القيادة الجماعية ، لان القيادة الجماعية يجب ان تترسخ كتقليد في جياة الثورة والشعب .. هذه الحقيقة ملموسة وخاصة بنا ، لكن نعتقد ان لها أبعادا على صعيد الوطن العربي من ناحية ، وعلى صعيد العالم « الثالث » من ناحية اخرى . اذ حدثت مآس كثيرة وفشلت ثورات عدة في كثير من البلدان بسبب هذا الهوس : هوس تأليه الفرد ، والزعامة الفردية .. ولا يمكن في رأينا ان تكون هناك تجربة ثورية او قيادة ثورية وهي تقوم على اساس التعليم الفردي او الزعامة الفردية ، فمهما كانت عظمة الفرد ، تظل مرتبطة بمدى الدور الجماعي الذي يؤديه في اطار الحزب الذي يقود الثورة . فالحزب هو الاساس ومصدر كل السلطات السياسية ومصدر كل الامور .. لهذا نحن نبذل جهودا كبيرة جدا لتعزيز القيادة الجماعية ونحرص عليها . وقد اصبحت تقليدا تاريخيا من تقاليدنا الثورية . لذلك لا يمكن لاي انسان بعد اليوم ان يركب راسه ، لكي يعلن نفسه امبراطورا صغيرا .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

❋ يقودنا ما تقدم الى طرح سؤالين :

الاول : ما معنى الخصوصية العربية للاشتراكية العلمية بالنسبة اليكم ؟

والثاني : كيف تقيمون العمل الماركسي باسم الفكر الثوري العلمي والتنظيم الثوري المتسلح بالاشتراكية العلمية في بقية البلدان العربية ؟

ـ الحقيقة هذا سؤال صعب الى حد ما ، لكن احب ان اقول ان ثروة الاشتراكية العلمية هي الانسان الخلاق المبدع ، ولهذا أدان مؤسساها بشكل صارم الجمود العقائدي وأدانا القوالب الجامدة والميكانيكية لسبب واضح وهو طبيعة هذا الفكر الذي يحمل ملكة تجديد نفسه .. فمن خلال ميزة الديالكتيك التي يتمتع بها هذا الفكر وحركة تطوره ، يرفض اي جمود ويقف مع الخلق والابداع باستمرار في الاطار العام لحركة تطوره .. انا لا استطيع ان افهم اي انسان يؤمن بالاشتراكية العلمية ويدرك قوتها الابداعية ويريد أن ينقل نقلا جامدا ما في كتب الاشتراكية العلمية الى بلده .. ولا استطيع ان افهم اي انسان ثوري يمكنه ان يكون خلاقا ومبدعا واشتراكيا علميا ويريد ان ينقل تجارب البلدان الاشتراكية نقلا ميكانيكيا جامدا ويقفز فوق خصائص بلده المحلية . فالانسان الثوري الاشتراكي العلمي هو الانسان

الخلاق ولا بد من ان يستوعب اولا استيعابا صحيحا هذا الفكر ، والذي يستوعبه استيعابا صحيحا لا يمكن ان يكون مصابا بأمراض الجمود العقائدي او النقل الميكانيكي المجرد .. بل باستيعابه لهذا الفكر يستطيع ان يخلق ويبدع اشياء جديدة في بلده حسب الظروف الموضوعية والذاتية لبلده نفسها ويغني بخبرة التطبيق فكر الاشتراكية العلمية . ونحن لم نفكر ابدا في يوم من الايام ان ننظر الى هذا الفكر نظرة ميكانيكية على الاطلاق فلسنا مصابين بمرض الجمود العقائدي او حتى اذا قمنا بالاستفادة من تجارب البلدان الاشتراكية فنحن لا ننظر اليها هذه النظرة على الاطلاق بل نستوعب هذا الفكر ونستوعب تجارب البلدان الاشتراكية ونتعرف على سلبياتها ونواقصها وايجابياتها ومن ثم نعرف كيف نفيد منها، عندما نطبق هذا الفكر. وبالطبع نحن نستفيد من التجارب الثورية الاخرى ولكن نطبق تجربتنا الخاصة بنا بطريقة خلاقة ومبدعة على ضوء الخصائص والمميزات والظروف الملموسة التي يمر بها البلد في هذه المرحلة من التطور الاجتماعي .. لان هذا الفكر صالح لكل زمان ومكان ، لكن اسلوب تطبيق هذا الفكر او التعامل مع هذا الفكر عند الممارسة لا بد من ان يؤخذا بصورة خلاقة مبدعة ومتجددة دوما ومختلفة من بلد الى آخر ، خصائص ومميزات واقع كل بلد .. لذلك نحن لنا خصائصنا ومميزاتنا ، وكثير من المفكرين الثوريين مقتنعون تماما بأن هناك طرقا شتى ومختلفة توصل الى الثورة والى بناء الاشتراكية وليس هناك طريق واحد يقود الى هذا الهدف . ولينين اكد على ذلك مرارا وفي كثير من موضوعاته اكد على انه سوف تبرز كثير من الاساليب الخلاقة والجديدة التي تقود الى الثورة وتقود الى بناء الاشتراكية والتي تختلف من بلد الى آخر . اذن نحن من هذا المنطلق لنا ظروفنا الخاصة المتميزة التي قلنا ان استفادتنا من هذا الفكر ومن تجارب البلدان الاشتراكية يغني تجربتنا الثورية وفي الوقت ذاته فان الخصائص والمميزات التي نتميز بها تغني الفكر الاشتراكي العلمي وخبرة الحركة الثورية العالمية .

عندما انتصرت ثورة اكتوبر العظمى وقامت اول دولة اشتراكية في العالم حصل الانتقال مثلا من الثورة البرجوازية ومن السلطة المزدوجة الى الثورة الاشتراكية ، ولكن في نطاق تلك العملية بعد نهاية ازدواجية السلطة نجد ان الثورة الاشتراكية قامت بانجاز بعض المهمات التي تخلفت عنها البورجوازية مثل القضاء على علاقات الانتاج ما قبل الراسمالية بالاضافة الى القضاء على علاقات الانتاج الراسمالية وقامت بهذه المهمة ضمن مهام بناء الاشتراكية نفسها .. وفي بلدان اوربا الشرقية قامت الثورات فيها على اساس الديمقراطية الشعبية . وفي ظروف بلدنا لا نسمي هذه المرحلة بمرحلة البناء

الاشتراكي بل نقول انها مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية لان ظروفنا شديدةالتخلف وهي مرحلةمركبة،وطنيةبمعنىالتحرر السياسيوالاقتصادي من الامبريالية العالمية والتبعية لها،وديمقراطية بمعنى ضرب قوى الاقطاع وشبه الاقطاع وبقايا الاشكال الاقتصادية القرو ـ وسطية ، اي التحرر الاقتصادي والاجتماعي والثقافي وفتح الطريق لتفجير الطاقات الخلاقة والمبدعة للجماهير لبناء المجتمع الجديد وبناء القاعدة المادية والتقنية كشرط ضروري للتطور اللاحق الذي هو بناء الاشتراكية .. ونعتقد اننا بهذه الطريقة الجديدة التي نسير عليها لا نتناقض مع انفسنا ومع انحيازنا الى الخط الاشتراكي العلمي . بالعكس نحن نشعر اننا نفهم هذا الفكر ونناضل لكي نؤسس تجربة جديدة تؤكد انتصارنا من جانب وصواب هذا الفكر من جانب آخر . وعلى الصعيد العربي اقول بكل تواضع ان تجربتنا تؤكد حقائق اساسية ، نتيجة لصحة ايماننا والتزامنا بالفكر الاشتراكي العلمي ، في طليعتها امكانية انتصار الثورة على طريق الاشتراكية في اي بلد عربي . وقد دار حول هذه القضية كثير من الجدل وكثير من التساؤل بين الباحثين والمفكرين بمختلف ميولهم : هل يمكن ان تنتصر الاشتراكية في بلد عربي واحد ، ام تحقيق الوحدة ، وبعد ذلك الاشتراكية ؟ وهل يمكن للاشتراكية العلمية ان تصلح طريقا لتطور الاقطار العربية نحو الاشتراكية ؟ ويرى اعداء الاشتراكية العلمية ان احزاب الطبقة العاملة لا يمكنها بل يستحيل عليها ان تصل الى السلطة او تقود الجماهير العربية نحو الاشتراكية ، وهم هنا يريدون تيئيس الجماهير العربية من مستقبل الاشتراكية والنظرية الثورية حفاظا على مصالحهم ، ولكن اكدت التجربة عندنا على عدم صحة هذهالنظرية وعلى ان في مقدور احزاب الطبقة العاملة ان تناضل وتصل الى السلطة . وعلى ان سلطتها ستكون ، على العكس ، اكثر تقدما وجذرية من اي سلطة اخرى لانها معبرة عن اشواق الجماهير العربية العريضة .. سلطة الطبقة العاملة في رأينا ، سلطة احزاب الطبقة العاملة هي فعلا افضل من اي سلطة اخرى بل هي السلطة الوحيدة في تقديرنا ، القادرة على حل مشكلاتالمجتمع العربي ومعضلات مهام الثورة حلا جذريا وحاسما ، وقيادة الثورة حتى نهايتها وتحقيق كامل الاهداف الاستراتيجية لهذه الثورة . ذلك ، على الصعيدين النظري والعملي ، ما تؤكده تجربة بلدنا على النطاق العربي .

تؤكد تجربة بلدنا ايضا ان القوى الثورية قادرة على ان تلتقي وتتفق في طليعة واحدة .. يطرح الامر حسب خبرتنا ، هكذا : لماذا التشتت في الثوريين داخل القطر الواحد وفي داخل الوطن العربي ؟ يقول لينين اذا وجد حزبان ثوريان في بلد واحد فان احدهما انتهازي ، وقد عكس ذلك حالةنادرة

ومؤقتة ، في تجربتنا اليمنية. كنا نسأل: لماذا التشتت الذي يتجلى في وجود عدد من القوى الثورية حيث كانت هناك ثلاث أو أربع منظمات كلها تنادي بموقف فكري واحد وتنادي ببرنامج سياسي واحد وموقف واحد .. اذن قلنا لماذا هذا التشتت ؟ لماذا لا تتحد ، وما الخلاف الذي يعطيها مبرر التمزق .. ذلك كان السؤال الذي طرح امامنا قبل انعقاد المؤتمر التوحيدي في اكتوبر ١٩٧٥ .

نحن بحاجة الى ان يضع المناضلون الثوريون كل منهم يده في يد الآخر ، ونحن بحاجة الى ان يحتضن كل ثوري الثوري الآخر ، لان تشتتنا اضعاف لنا ويمكن أعداءنا من ان يستغلوا هذا الخلاف وهذا التمزق لمزيد من اضعاف القوى الثورية وبالتالي اضعاف مواقع الاشتراكية العلمية ، سواء على صعيد القطر (الاقليم) او على الصعيد العربي . ان تجربتنا اثبتت نجاح هذه القضية حيث كانت هناك قوى ثورية تؤمن كلها بموقف سياسي وطبقي وايديولوجي واحد .. آنذاك قلنا اذن اذا كان الامر كذلك فان مهمتنا الاساسية هي الا نتيح فرصة للاعداء لان يلعبوا على هذا التعدد بل علينا ان نتحد ما دمنا متفقين على النظرية الثورية .. وفتحنا على هذا الاساس حوارا ديمقراطيا طويلا استمر سبع سنوات وواجهنا صعوبات فيه ولكنه انتهى في الاخير بعقد المؤتمر التوحيدي عام ١٩٧٥م ، لان الرؤية السياسية والمبدئية الصحيحة هي التي تنتصر في الاخير ، وانتصرنا في هذه القضية وتوحدنا وأقمنا الحزب الاشتراكي اليمني الواحد ، في اكتوبر ١٩٧٨ ، والذي هو رمز وحدة الثوريين اليمنيين .

هناك مسألة أخرى تتعلق بطبيعة المرحلة .. نحن حددنا بوضوح طبيعة المرحلة وهي مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية كما أشرت من قبل ، وهي تكاد تكون ملائمة لكل البلدان العربية ومهمة من مهمات حركة التحرر العربي بكل قواها الوطنية والتقدمية في هذه الظروف .. وتؤكد التجربة عندنا بأن المهمة مركبة كما شرحت وهي مهمة معقدة تحتوي على موقف وطني لاننا بحاجة الى ان نتحرر سياسيا واقتصاديا من كل نفوذ اجنبي وكل لون من الوان الاستعمار القديم والجديد والقوى المحلية السائرة في فلكهما وهذه المسألة لا تزال مفروضة في البلدان العربية بوجه عام .. وهي مهمة ديمقراطية بمعنى السير في طريق اتخاذ اجراءات ثورية على الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على الصعيد المحلي وان نطلق طاقات الجماهير وان نعبئها وننظمها من اجل بناء حياتها الجديدة ومن اجل تأسيس القاعدة المادية والتقنية للتطور اللاحق للبناء الاشتراكي. يعني الاستراتيجية

بالنسبة لنا هي الاشتراكية ولكن طبيعة المرحلة هي مرحلة انتقال ، كما سماها لينين بمرحلة انتقال من بلدان اقطاعية وشبه اقطاعية او ما قبل الراسمالية الى الاشتراكية دون المرور بالمرحلة الراسمالية ، لان البرجوازية الحاكمة في البلدان العربية وصلت الى طريق مسدود ولانها برجوازية بيروقراطية وطفيلية في الوقت نفسه بسبب عجزها عن تحقيق المهام البرجوازية بحكم تبعيتها للراسمال العالمي. اذن الثورة الوطنية الديمقراطية لا تزال، في رأينا ، المرحلة المناسبة وهي مرحلةاكدت تجربتنا انها صحيحة، لاننا لا يمكن ان نخلط بين مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية ومرحلة البناء الاشتراكي. ومثلهذا الخلط يعني الخلط بينالمهام المرحليةوالاستراتيجية. وانها لمصيبة كبيرة جدا ان تتحول تكتيكات المهام المرحلية الى استراتيجية او تتحول الاستراتيجية الى تكتيكات مرحلية . اذ لا بد ان يكون لكل مرحلة ظروفها وقوانينها ولا يمكن الخلط بين الامور او القفز على المراحل .. لان اجراءات مهام الثورة الوطنية الديمقراطية ذات طبيعة انتقالية تستهدف الوصول الى مرحلة أرقى .. وهكذا .. وهي في الوقت نفسه تحالف يضم قوى طبقية موجودة في الاشكال الاقتصادية وفي نمط معين من الديمقراطية يجب ان يكون .. لكن في مرحلة الاشتراكية هناك قوانين عامة ومهما تعددت الطرق للوصول اليها تظل القوانين العامة هي السائدة أي ان سلطة الطبقة العاملة وحزبها والملكية العامةللمجتمع والعلاقات الاممية علىالصعيد العالمي هي من ابرز القوانين العامة للبناء الاشتراكي . ولهذه المرحلة مميزات تختلف عن الثورة الوطنية الديمقراطية . لا يمكن ان نخلط ونقول مثلا : ان اجراءات التأميم والاصلاح الزراعي وغيره من التحولات الاجتماعية تندرج في بناء الاشتراكية . فهذه تمهيدية متميزة ، انتقالية تتجه نحو الاشتراكية ولكن لا تعني بلوغ الاهداف الاشتراكية . ونقول ان كثيرا من ظروفالبلدان العربية متشابهة في المجالات التي أشرت اليها . ان قضية استلام حزب الطبقة العاملة للسلطة ، قضية سير بلد عربي نحو الاشتراكية مسألة حتمية تؤكدها جميع الحقائق وتؤكدها تجربتنا التي نخطو خطواتها الاولى بثقة انتصار المستقبل .. واعتقد ان هناك ظروفا متشابهة في الوطن العربي وهذا يعني ان هذه التجربة نفسها يمكن ان تنطبق على الكثير من البلدان العربية الاخرى ، وتسمح بالقول ان الاشتراكية العلمية هي الدليل النظري الثوري الذي يمكن استخدامه بطريقة خلاقة ومبدعة في ظروف البلدان العربية وأوضاعها .

اضيف الى ذلك ان احزاب الطبقة العاملة في الوطن العربي هي أمل المستقبل ، وبواسطتها يمكن فعلا ان تتغير طبيعة السلطة وطبيعة الانظمة

وعلاقات الانتاج تغيرا جذريا . وهي التي يمكن ان تسهم اسهاما كبيرا جدا في التحرر الوطني والطبقي والتقدم الاجتماعي على صعيد بلدانها .. خصوصا ان الاقطاع فشل في تحقيق الوحدة ، وفشلت البرجوازية الصغيرة ايضا في تحقيقها . لكن هذا يتطلب من احزاب الطبقة العاملة في البلدان العربية مزيدا من النضال ومزيدا من المرونة.. مزيدا من الشعور بالمسئولية والتكتيكات الصحيحة ، لان الوحدة امل المستقبل وبالتالي يجب ان تتحمل هذه المسؤولية بالرغم من ضخامتها . هناك من يقول احيانا ان المرحلة ليست مرحلة هذه الاحزاب العمالية ، لان ذلك يحتاج الى المرور بالمراحل السابقة لانتصار الاشتراكية ، اي المرور بالرأسمالية ، وانا في تقديري ان مسوغ وجود اي حزب عمالي عربي في الاساس هو السلطة ، والف باء الاشتراكية العلمية وقضيتها الاساسية لاي حزب هي السلطة . فاذن امامها مسئولية كبيرة ومهمة جدا ويجب ان تحملها . ونحن نحاول ان نقيم علاقات وطيدة معها ونحاول ان نوضح تجربتنا لها حتى تفيد من خبرتنا من ناحية ونستفيد من خبراتها ومن اية ملاحظات تطرح من شأنها ان تعزز وتثبت طبيعة النظام وتجربة الثورة في بلادنا .

*** في كتابك حول الثورة الوطنية الديمقراطية وآفاقها الاشتراكية تقول ان البرجوازية العربية الحاكمة حققت مكاسب كثيرة، منها مثلا التاميم بشكل خاص. لكن، في ضوء النتائج، يمكن القول ان هذا التاميم كان نوعا من نقل الملكية ، لا تاميما يثور العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية ، وعلاقات الانتاج . ومن هنا كان الحكم الذي مارسته هذه البورجوازية وتمارسه ، شكلا آخر لامتيازات جديدة ، ولاستغلال وقمع جديدين ، بالاضافة الى البيروقراطية ، والطبقية الجديدة ...**

ـ قلت ان الثورات التي قامت وقادتها البرجوازية الصغيرة فعلا حققت مكاسب تقدمية في سلم التطور التاريخي .. بمعنى انها اتخذت سلسلة من الاجراءات ، مثل التأميمات .. والاصلاح الزراعي . ولكن قيادة البرجوازية الصغيرة أفلست ، في تقديري ، وتفلس باستمرار ، لانها وصلت الى طريق مسدود . لماذا ؟ لان البرجوازية الصغيرة عندما تصل الى السلطة تبدو انها ثورية واحيانا متقمصة بالثورية ، تتخذ سلسلة من الاجراءات ولكن بعد فترة من الزمن ، لا تعود قادرة على الحفاظ على موقفها الثوري احيانا ، وانما تبدأ بالتحول فعلا الى طبقة جديدة .. الى طبقة بيروقراطية لها امتيازاتها ومصالحها حيث تصبح مسألة مواصلة مسيرة الثورة حتى النهاية امرا يعرض مصالحها للخطر ولذلك فهي ليست مع الثورة حتى النهاية ولكن مع الثورة حتى منتصف الطريق حيث تقف مصالحها .. من هنا تتحول الى طبقة جديدة .. الى برجوازية بيروقراطية تعتمد على الاجهزة

القمعية حيث تبدأ تنفر من الجماهير وتخاف منها ، وتصادر حرياتها الديمقراطية ، وان اعطت بعض أشكال الحريات النقابية فانها تحولها الى مجرد اشكال هلامية لخدمة نظامها السياسي .. اي الى هياكل عظمية خالية من اي دم ولحم . ولذلك فهي تخاف من التنظيم الطبقي المعادي لمصالحها وكل ما من شأنه ان يؤدي الى وجود حزب طبقي ثوري حقيقي .. انها تخشى التنظيم لانها تعتمد على الفوضى دائما والتأرجح بين اليمين واليسار، والتجريبية والديماغوجية وتسعى الى تحويل التنظيمات السياسية والاحزاب السياسية الى مجرد ذيل تابع للسلطة ، تصفق متى ما اريد لها ان تصفق وتخمد متى ما اريد لها ان تخمد .. هذه هي طبيعة البرجوازية الصغيرة التي تحملت مسئولية القيادة منذ المرحلة الاولى ، وانتصار ثورات التحرر العربية وحققت خلالها بعض الانجازات . ولكن بعد هذه المرحلة عندما اخذت العملية الثورية تتقدم وتواصل تحقيق تحولات جذرية ، تحولت الى طبقة جديدة وريثة للطبقات التي ضربت مصالحها عندما قادت ثورات التحرر .. وريثة للاقطاع في الريف .. وريثة للراسمالية في المدينة .. وبسبب ذلك وصلت الثورة الى طريق مسدود .. بمعنى ان القطاع العام ، قطاع الدولة نفسه ، تحول الى بؤر لنشر الفساد من الداخل .. فظل جوهر علاقات الانتاج الاستغلالية قائما في الريف تحت سيطرة الراسمالية الزراعية وفي المدينة تحت سيطرة البرجوازية الطفيلية .. فيما بقيت الجماهير مكبلة نتيجة لابتعاد حكم البرجوازية الصغيرة عن ممارسة الديمقراطية الحقيقية والخوف من الجماهير . هذه هي طبيعة البرجوازية الصغيرة عندما تتحول من واقع الثورية نسبيا الى واقع آخر ، الى طبقة جديدة تعرقل تقدم الثورة . فتكون في البداية قد عملت على تحقيق انجازات ومكاسب معينة ولكن تصل بالثورة في النهاية الى طريق مسدود ، بحيث تصبح هي الطبقة الجديدة التي تسيطر على كل شيء وتمتلك الامتيازات وتناضل من اجل ان تبقى فقط .. مما يؤدي الى تنكرها لكل الاهداف والبرامج التي أعلنتها .

*** هناك بلدان عربية لم تنشأ فيها احزاب عمالية او غير عمالية . وظروف النضال فيها ، غير متهيئة . على سبيل المثال ، السعودية .. فهل ما تحقق في اليمن الديمقراطي يمكن ان يتحقق في البلدان الاخرى ، ام ان تباين الظروف ، يؤدي الى تباين اشكال النضال والتقدم ...**

ــ قلت ان قيام تجربة بالاسس التي حددتها يمكن ان تنسجم مع ظروف كثيرة من البلدان العربية ، ولم أقل كلها .. وحتى بالنسبة للبلدان العربية الاخرى المتخلفة مثلا من منظور تاريخي تبقى هذه الاسس صحيحة، لان الواقع الاجتماعي واقع متحرك ، والوضع الذي لا توجد فيه اية تنظيمات

سياسية في اي بلد قابل للتغيير مستقبلا .. لان حركة الديالكتيك في المجتمع نفسه تفرز عملية الصراع وعملية الصراع تفرز بدورها القوى السياسية المعبرة عن هذا الصراع سواء كانت قوى اقطاعية او قوى برجوازية او قوى الطبقة العاملة . فهذه عملية صحيحة وحتمية في رايي ، اذا لم تتحقق اليوم، فسوف تتحقق غدا .. لان الصراع حتمي بين مصالح هذه القوى الطبقية. ومن الطبيعي ان يكون لكل طبقة حزبها الذي يعبر عن مصالحها .. والآن في كل نظام سواء كان ملكيا او غير ملكي ، هناك حزب يعبر عن مصالح الحكم، حيث نجد ان الاسرة الحاكمة في عملية الصراع تفرز بشكل من الاشكال تنظيما حزبيا ذا حلقات متماسكة .. وبصرف النظر عن شكل هذا التنظيم فيما اذا كان عشائريا او اسريا فهو بالضرورة شكل من اشكال التنظيم الحزبي وان لم يكن يعطي نفسه تسمية صريحة . وهكذا الحال بالنسبة للبلدان الاخرى. وبناء على ذلك فان حركة الديالكتيك في المجتمع ، والصراع ، بين الطبقات يفرزان بالضرورة تمثيلا سياسيا يأخذ مداه على شكل احزاب بهذه الصورة او تلك .. ان هذه الاسس التي استندت اليها تجربتنا وقام عليها نضالنا تستند ، في التحليل الاخير الى قوانين عامة ، تنطبق حتى على تلك البلدان العربية التي استثنيتها والتي اشرت اليها . وما اقوله هنا ، اقوله من المنظور التاريخي .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

*** هل يتضمن رايك هنا نفيا للقول بأنواع متمايزة من الاشتراكية ؟**

ـ هناك قول بوجود انواع مختلفة من الاشتراكية .. والحقيقة لا توجد اشتراكية عربية او اشتراكية اسلامية او اشتراكية افريقية او اشتراكية اوربية .. كما لا توجد اشتراكية خاصة بأي بلد . هناك طريق الى الاشتراكية محكوم بقوانين يمكن ان يختلف من بلد الى آخر ، لكن الاشتراكية ، في نهاية الامر ، هي طريق الاشتراكية العلمية الواحدة لان قوانينها العامة واحدة ولان ما تريد ان تصل اليه الاشتراكية العلمية واحد .. هو العدالة والمساواة في اطار الملكية العامة للشعب ، والحريات الديمقراطية للناس ، وسيادة الطبقة العاملة بقيادة حزبها . وتأسيسا على ذلك فان تحقيق الرفاه والمستوى الثقافي والتطور التكنولوجي يتم في ظل سمات واحدة مما يؤكد على ان القوانين العامة للاشتراكية واحدة . وهذا يتيح لنا ان نسميها بتسميات مختلفة ولكن هذه التسميات تحمل الخصائص المحلية لكل بلد .. لذلك نقول بأن الطريق الى الاشتراكية هي قوانين الاشتراكية العلمية ، اينما وجد البلد الذي اختار هذه الطريق . كما ان هناك طرقا للاشتراكية ، وهذه الطرق يمكن ان تتفاوت بين بلد وآخر .

ولكن في التحليل الاخير سوف تصل الى نتائج واحدة بسبب استنادها الى قوانين واحدة في كل البلدان. لهذا يمكن ان يكون هناك طريق عربي للاشتراكية ولكن هذه الطريق تحمل في جوهرها قوانين الاشتراكية العلمية ، وفي التطبيق تحمل في شكلها الخصوصية العربية ، اي الخصوصية الوطنية والقومية . ونحن كتجربة نسير في هذا الاتجاه .. لا بد اذن من التمييز بين الطريق للوصول الى الاشتراكية وتنوعه وبين القوانين العامة للاشتراكية التي لا يمكن ان تختلف من بلد الى آخر .. حتى وان تعددت الطرق . فهناك ثورات وصلت الى الاشتراكية كما ان هناك ثورات في طريقها الى الاشتراكية وباساليب مختلفة ولكن النتيجة الاخيرة لطبيعة النظام الاشتراكي هو ان له خصوصيات محلية ولكن بقوانين واحدة . ولذلك نقول ليس هناك تنوع لاشتراكية يمكن ان تكون لصيقة بتنوع الاجناس والالوان ولكن هناك تنوعا فقط في الطرق الموصلة الى الاشتراكية .

*** تحدثت في كتابك الذي اشرت اليه عن الثقافة الوطنية . ربطتها من جهة ، بالاصل، بالتراث . ومن جهة ثانية ، بروح العصر . نرجو ان تضيف ما يمكن ان يوضح طبيعة العلاقة، ثوريا بين التراث والحداثة .**

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ـ الحقيقة هذا سؤال في غاية من الاهمية .. وهو يدور حول مسألة تعد بالنسبة الينا الآن قضية بارزة ... لان الجبهة الثقافية بالنسبة الينا، من اخطر الجبهات .. فلقد دخل الصراع الايديولوجي مع القوى القديمة ومع القوى المعادية لارادة شعبنا مرحلة خطيرة من المواجهة ولذلك فان الثقافة بشموليتها وبكل جوانبها لا بد في تقديرنا ان تكون منسجمة مع الموقف الايديولوجي الذي نعتز به ، موقف الاشتراكية العلمية ومنسجمة مع الموقف الطبقي الذي نستند اليه في مجرى بناء المجتمع الجديد والذي يحمل في طياته الثقافة التقدمية للانسان اليمني الجديد .

لا يمكن الثقافة ان تحوم او تحلق خارج او فوق الطبقات . اذ ان لكل طبقة او تحالف طبقي ثقافة خاصة تعبر عن مصالحه .. واذا كان للاقطاع ثقافته فللبرجوازية ثقافتها ايضا ، كما ان للكادحين وفي طليعتهم الطبقة العاملة ثقافتهم الطبقية المتميزة .. اذا كان المضمون واضحا للثقافة التي نتحدث عنها .. فهناك جوانب اخرى يمكن ان ننتقل اليها .. الثقافة الوطنية بالنسبة الينا ، ليس لها مضمون أيديولوجي طبقي فقط ولكن لها ايضا مضمون وطني .. بمعنى اننا بلد حكمه الاستعمار مئة وتسعة وعشرين سنة وجعل هذا الشعب لا يفهم من امر ثقافته شيئا .. لا يفهم عن اوضاع البلاد شيئا ، لا يفهم عن تاريخ الوطن شيئا .. اي انه فعلا اسدل الستار

الحديدي على كل ما هو وطني وجعل كل معرفة او كل ثقافة مرتبطة بالاستعمار وبالغرب . وكل ما وجد من وسائل ثقافته في هذا البلد كان عبارة عن قشور الحضارة الغربية . ومن هنا ينطلق تركيزنا على الثقافة الوطنية ، بمعنى الارتباط بالمنبع والاصل بكل ما هو مضيء في الثقافة وليس بالمعنى التراثي السلفي الذي يدعو الى احياء كل ما هو قديم .

ان تاريخنا زاخر باشراقات حضارية ، وحافل بتراث مضيء ، ومن الضروري دراستها ، والاعتزاز بكل الاعمال الجديدة والعظيمة التي قام بها شعبنا اليمني .. ومن النافل القول ان الشعب اليمني ذو حضارة عظيمة وعريقة في مختلف المجالات ، ولم تنحصر حضارة شعبنا اليمني في مجالات الاقتصاد والهندسة والري والسدود ، وانما شملت كذلك الصناعات المبكرة جدا والتجارة .

وقد وصلت بعض الحضارات بالنسبة لنا الى مستوى راق جدا من التنظيم في جميع المجالات ، كما شملت تدخل الدولة في تنظيم الري والتجارة وتأمين ونقل البضائع من مكان الى آخر ، اضافة الى طبيعة العلاقات بحسب ظروف علاقات الانتاج في تلك المرحلة بالنسبة للارض ومختلف مجالات الحياة .. اذن لا بد من ان نعمق في نفوس شعبنا كل ما ورثناه في الماضي من تراث مضيء ، ونحن لا نعتز بهذا التراث لكي نتغنى به او لكي نخدر انفسنا بهذا التاريخ ، ولكن لكي يكون عاملا مساعدا في المزيد من الابداع والخلق من اجل تطوير كل ما هو مشرق ولتجديد كل القيم التراثية الجيدة لشعبنا .. على طريق تعميق صلة الجماهير بالثقافة الوطنية التي حرمت منها لسنوات طويلة ، وتوعية شعبنا بتاريخه وامجاده وتوظيف هذا التاريخ وهذه الامجاد في عملية بناء مجتمع جديد وحضارة جديدة .

ويتطلب هذا الموقف الواعي من الثقافة الوطنية القضاء على الثقافة القديمة الموروثة من الاستعمار والاقطاع والبرجوازية الكمبرادورية والتي ليست في الواقع سوى هامش في الثقافة .. ليحل محل ذلك الثقافة الوطنية الحقيقية القائمة على أساس الايمان بالوطن والشعب والايمان بالمستقبل في سياق النضال من اجل بناء المجتمع الجديد ، على ضوء برامجنا ووثائقنا السياسية التي حددها حزبنا .. ومن جانب آخر فان هذه الثقافة الوطنية ، كما نرى ، ليست بمعزل عن القوى الجديدة اي انها تعكس بشكل او بآخر ، وفي مختلف مجالات الآداب والفنون ، حركة التطور في الواقع الاجتماعي ، كما تستشرف المستقبل السعيد .. المستقبل الجديد الذي

يجب ان نخلقه ، وبهذا المعنى لا بد من ابداع ثقافة وطنية لا تواكب وحسب حركة الجماهير في نضالها وتعكس مصالحها المادية والروحية ، بل تستشرف ايضا آفاق المستقبل وتتنبأ بكل ما هو سعيد وجميل في المستقبل .

أضف الى ذلك انه لا بد ، لكي تزدهر الثقافة في بلادنا ، من ان نعطي مجالا واسعا للديمقراطية .. مجالا واسعا للمثقفين ، وان لا نقيد حركة الثقافة والمثقفين في البلد .. وان نضمن قيام حركة ديالكتيكية للنقاش والحوار والاجتهاد والابداع بشكل كبير جدا ، لان ذلك هو الطريق الوحيد الذي يمكننا من تعزيز ثقافتنا الوطنية وتعزيز المضمون الديمقراطي والاجتماعي الطبقي لهذه الثقافة .. ورغم ان ادوات الاعلام او اجهزة الاعلام والنشر عندنا قليلة ، فاننا نحاول ايجاد اوسع الفرص للناس كي تكتب وتنتقد اية ظواهر سلبية وبالقدر ذاته نشجع ايضا منتجات الثقافة والفنون الهادفة الى نقد كل ما هو سلبي وابراز الجوانب المشرقة ، او تمثل ما يجب ان تكون عليه اوضاعنا في المراحل المقبلة .

هذه جوانب اساسية متعلقة بطبيعة ثقافتنا الوطنية التي نحاول ان نبذل في سبيلها جهودا كبيرة ، وندعم كل العاملين في هذا المجال حتى يبدعوا بشكل افضل بعيدا عن تمجيد السلطان والنظام كما كان في الماضي ، واقترابا من تلمس عيوب الاوضاع ونقدها ، ومعرفة الايجابيات والعمل على تطويرها وخلقها خلقا فنيا يغذي وجدان الناس واحاسيسهم .. بمعنى آخر ، بناء ثقافة جديدة تكون الاساس لخلق وعي جديد ، وذهنية جديدة وتقاليد جديدة تحرر من العقد القديمة ، وتصقل في وعي الناس ووجدانهم قيما روحية جديدة وتطور عملية بناء الانسان الجديد الذي يعد اكبر مكسب بالنسبة لنا ، لان اثمن راسمال هو الانسان . وبالقدر الذي نتيح الفرص للمزيد من الثقافة ان تزدهر – نتيح كذلك الفرصة للناس لكي يتطوروا وينموا وعيهم ويصقلوا وجدانهم وذهنياتهم وعواطفهم ، ونستطيع بذلك ان نحصن ثقافتنا الوطنية ونطورها نحو الافضل من ناحية .. وان نرد او نواجه الحملات الثقافية والاعلامية المعادية لبلادنا وتجربتها الثورية ، من ناحية ثانية .

هذا على صعيد الثقافة الوطنية ، اما فيما يتعلق بالمعاصرة فنحن نرى ان الحركة الثقافية في بلادنا لا يمكن ان تكون بمعزل عن الحركة الثقافية في الوطن العربي . نحن اولا جزء من هذا الوطن . نؤثر فيه ونتأثر به ثقافيا .. نؤثر من خلال اية ملامح جيدة تغتني بها الثقافة الوطنية التقدمية في بلدنا ،

ونتأثر بكل ثقافة تقدمية في نطاق الوطن العربي وفي النطاق العالمي .. لذلك ورغم ضعف مستوى علاقات مثقفينا العرب ، نتابع باهتمام كل النتاج الثقافي العربي وخاصة المثقفين التقدميين .

ادونيس على سبيل المثال ، معروف عند مثقفينا كلهم .. كما ان هناك رفاقا آخرين من كبار الكتاب والادباء والشعراء والفنانين في الوطن العربي معروفون ايضا في اوساط مثقفينا . وهذا يعد ، في تقديرنا تفاعلا اساسيا وهاما جدا ، وهو تفاعل ايجابي وضروري لاننا في التحليل الاخير لا نستطيع ان نعزل انفسنا عن التلقي والعطاء الايجابيين .. بمعنى ان كل ما لدينا من جديد وابداعات جديدة ومنتجات ثقافية جديدة ورؤيا جديدة يمكن ان يستفاد منها في البلدان العربية وفي المنطقة العربية .. وكذلك كل ما هو خير ومبدع وجميل في الثقافة العربية يمكن ان يخدم تطوير الثقافة في بلادنا .. وهذا الارتباط ارتباط ديالكتيكي يبين خط التواصل المتطور والمتجدد بين الثقافة في بلادنا والثقافة في المنطقة العربية .. ونحن نشعر بتعاطف كبير تجاه المثقفين التقدميين العرب، بل اننا نتمنى ان يأتي هؤلاء المثقفون ليعيشوا هذه التجربة لانها تجربتهم وتجربة كل الثوريين التقدميين العرب . لا شك ان المثقفين العرب يواجهون مشكلات كبيرة وفي مقدمتها ازمة الديمقراطية في الانظمة العربية . حيث ان المثقف لا يستطيع ان يعبر عن رايه بصراحة ويبدع بحرية تامة بسبب سياسة الارهاب والملاحقات . ومما لا شك فيه ان بعض الانظمة تحاول ان تفسد المثقفين او تشتريهم وتحولهم الى مجرد مزمرين وطبالين .

ونحن في الحقيقة تؤلمنا هذه المسألة لاننا نشعر بأن المثقفين يحتاجون الى مزيد من الديمقراطية والى مزيد من الرعاية والى مزيد من التشجيع ، وبودنا ان نقوم بهذا الدور ـ وان كنا في الواقع بعيدين عن هموم المثقفين العرب ـ حتى يشعر المثقفون العرب المدافعون عن مصالح الكادحين وقضايا المستقبل ، ان هناك على الاقل تجربة تحترم جهودهم وكدحهم الذهني ، وتقدر كل ما يقدمونه لامتهم العربية .. فهذه هي علاقة جدلية كما نراها ، ونحن نتمنى ان تتطور الثقافة اكثر فاكثر ويزداد دورها اكثر فاكثر في حياة الشعوب العربية . ونحن بطبيعة الحال فخورون في الواقع بزيارتكم لنا لانها احدى وسائل الاتصال واحدى وسائل تطوير العلاقة بيننا وبين مجموع المثقفين التقدميين العرب .

اما فيما يتعلق بالمعاصرة على الصعيد العالمي ، فمن الثابت ان الثقافة العربية والمثقفين العرب تأثرت وتأثروا بكل تأكيد بالنتاج الثقافي العالمي

المعاصر وهذا شيء طبيعي لان الثقافة هي الشيء الوحيد الذي لا يمكن ان توضع امامها حدود أو حواجز ، لانها تخترق جميع الحواجز والحدود وتصل الى الجماهير في مختلف اصقاع العالم ، وهذه ظاهرة ايجابية جدا في قيام هذا التفاهم بين المثقفين من مختلف شعوب العالم .. وانا في الحقيقة اشعر بارتياح كبير لان كثيرا من المثقفين التقدميين العرب يحملون روح العصر بكل سماته .. ونحن عندما نتكلم على المعاصرة في بلادنا او في الوطن العربي او في العالم فاننا نتحدث بالضرورة عن سمة العصر ، وسمة العصر هي سمة انتصار الاشتراكية وانتقال العالم من الرأسمالية الىالاشتراكية. انتصار الافكار التي تمجد العمل وتحترم الانسان وتمجد الخير والسلام في العالم ، للبشرية جمعاء .

وانا الاحظ ان هناك اهتماما من قبل المثقفين العرب بمتابعة الحركة الثقافية التقدمية على الصعيد العالمي سواء في البلدان الاشتراكية او اوروبا او امريكا وغيرها من بلدان العالم ، وهذا شيء مهم جدا لان الثقافة كما قلت لا تعرف الحدود ولا الحواجز ويجب ان يكون هناك تفاعل يتيح الفرص للتعرف على آخر الانتاج الثقافي بمختلف انواعه والفنون بمختلف انواعها بهدف الاستفادة والعمل على تطويرها ، على اساس من الخلق والابداع ، لخلق ثقافة عربية صحيحة ومتميزة تواكب العصر الراهن وتواكب ثقافة العصر الراهن ــ الثقافة الاشتراكية .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

*** في اطار الثقافة الوطنية ، ما مكانة الثقافة الشعبية ، وما دورها ؟**

ــ نحن في مجرى نضالنا من اجل تأصيل وتطوير ثقافتنا الوطنية .. نشجع وننمي الفنون الشعبية . وقد قمنا بتأسيس معهد للفنون الجميلة ، تشجيعا منا للحركة الفنية في البلاد .. وفي مجال الرقص الشعبي مثلا ، حاولنا ان نحصي الرقصات الشعبية الموجودة في الجمهورية من أجل حفظ تراثنا في الرقص الشعبي وتطوير أفضل ما فيه ، لان الرقص ايضا يعبر عن مواقف اجتماعية طبقية معينة حيث نجد ان بعض الرقصات تمجد السلطان او الامير .. وتجسد نوعا من الاذلال للانسان امام السيد وتظهره كأنه عبد امام سيد . لكن اهم شيء قمنا به هو اننا جمعنا هذا التراث كله واخذنا منه افضل ما يعبر عن حركة الشعب ونضالاته وعلاقاته الاجتماعية وخاصة الرقصات التي تمجد العمل ، وتمجد الدفاع عن الوطن وتمجد الحياة الجيدة وتعكس بعض التقاليد بالنسبة للافراح .

وقد اخذنا هذا الجانب الجيد وطورناه . ولدينا الآن فرقة الرقص

الشعبي ذات مستوى جيد بشهادة كثير من المعنيين في البلدان العربية والاجنبية .. هذه الفرقة تقدم من خلال فعاليتها افضل ما يقدمه عشرون منشورا . وعندما تذهب الى شمال وطننا ، او الى الكويت او ليبيا او اي بلد عربي او اجنبي آخر .. تقوم بنشاط دعائي كبير جدا لا يعكس فقط حضارة الشعب اليمني ، وانما يعكس ايضا حياته الجديدة وتطلعاته الجديدة ونضاله الجديد ، ويطلع الشعوب الاخرى على قيمته الفنية الجديدة .. وهناك ارتياح كبير للمستوى الذي وصلت اليه هذه الفرقة . ونحن نقدم لها كل التشجيع والدعم من اجل تطويرها وزيادة انتاجها الابداعي .. نحاول ان نطور الرقصات الشعبية ونعمل لكي تكون هناك فرق كثيرة موجودة. ومن مميزات هذه الفرقة ان اعضاءها ليسوا محترفين او متفرغين وانما هم طلبة في المدارس يقومون بهذه العملية خارج أوقات الدوام المدرسي . هذا من المفاخر الجديدة لثقافتنا الوطنية .. اما على الصعيد الغنائي فقد جمعنا معظم الغناء الشعبي وفرزناه وطورنا عددا من الاغاني التراثية ، كما أسسنا فرقة انشاد من الرجال والنساء .. بدلا من التعبير الفردي السائد للاغنية او النشيد . واصبح لا بد لنا من ان نعكس حركة الارادة الجماعية ليس في السياسة او القيادة وحسب ، ولكن في الفن ايضا، حيث نهتم بالاغنية الجماعية. ولذلك تحظى هذه الفرقة بالاعجاب والاهتمام الاعلامي في اي مكان تذهب اليه . لقد اخترنا افضل اغانينا ، ولا نزال في دور تطويرها ، ومع ذلك نشعر اننا لم نعمل شيئا يريح النفس تماما . ولكن لا يعني هذا اننا لسنا راضين عما وصلنا اليه ، ونحن جادون ــ بالضرورة ــ في العمل على تطوير هذا الجانب اكثر فاكثر مستقبلا .

اما على صعيد المسرح ، فالمسرح في الماضي لم يكن يعنى بتربية الناس ، وخلق الذوق الفني والارتقاء به ، وتنمية المتعة النفسية والوجدانية الجماعية .. اما اليوم فقد اصبح لدينا مسرح ويحظى بالاهتمام . ومن عروضه الاخيرة مسرحية «الام» لمكسيم غوركي وهو يهتم بابداعات بريخت كما يقوم باعداد المسرحيات ذات الطبيعة التربوية المتعة .. والتي تجمع بين المتعة والتربية . هكذا نعمل على تطوير المسرح في بلادنا .. اقول ان هذه الجوانب ايجابية ومضيئة في التراث . طبعا هناك جوانب سلبية ننتقدها في انتاجنا الثقافي ونمنع بعض الاشياء التي نشعر انها لا تتواكب مع طبيعتنا التقدمية ، كالاغاني القديمة مثلا التي تمجد السلطان او الامير وهي اغاني كانت معروفة او مشهورة ولكنها كانت خاصة تمثل طبقات معينة او تمجد القبلية او العشيرة على سبيل المثال .. ازاء هذه الوضعية ، كان علينا ان نعرف كيف نعزز كل ما هو مشرق ومضيء ونطوره ، وكيف ننتقد كل ما هو سلبي ونتركه جانبا .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

*** في كوبا ، مثلا ، اهم مكان للثقافة الشعبية هو الشارع . ففي ايام الآحاد ، خصوصا ، يكتظ الشارع بألعاب الاطفال .. وهناك العاب اخرى متنوعة في المدينة كلها . والسؤال المطروح هو ان الحياة هي كذلك سياسة في الشارع . كيف يمكن ان يكون العالم العربي شارعا اشتراكيا جديدا على اساس الثقافة الشعبية والاشتراكية ؟**

ـ في الواقع ، وبصراحة ، نحن ما زلنا دون هذا المستوى . بمعنى ان الفنون لم تصل عندنا الى درجة الانتشار الواسع ، بحيث يصبح بمقدور الانسان العادي ان يتعاطاها كتقليد ، وبشكل منظم . ومع ذلك يمكن القول بأن المناسبات الوطنية والاممية لا تخلو من الاحتفالات الجماهيرية الشعبية، التي يخرج فيها الناس ويرقصون .. والزائر لمحافظات بلادنا سيلاحظ رقصات الناس مع الطبول .. ان شعبنا يحب الفن والغناء والرقص ولكن لا استطيع ان اقول اننا وصلنا بمستوى تنظيم هذه العملية الى المستوى المطلوب لان امكانياتنا محدودة وحتى الاماكن الثقافية لدينا ليست كثيرة . ودور الثقافة والنشر لا تزال محدودة حتى الآن . ولا توجد لدينا مسارح متنقلة ومكتبات متنقلة كما ان هناك كثيرا من النواقص بسبب قلة الامكانيات عندنا . ونحن نعتقد انه لو توفرت لدينا الامكانيات لاستطعنا ان نبني المزيد من المسارح والمزيد من الاماكن لتجمعات الناس ونقطع شوطا اكبر في مجال الثقافة .. وعندما تكون الاستعدادات موجودة عند الناس .. وعندما تصبح هذه الاستعدادات دائمة في الشارع ، يقوم الناس من خلالها بالرقص والغناء نكون قد خطونا خطوة في الطريق .. والقضية تظل قضية امكانيات ووقت ، لكي نصل الى المستوى الثقافي المنشود .

*** يمكن ان تلعب الاغنية اليمنية دورا كبيرا ايضا لان اليمن حاضرة الغناء في الجزيرة العربية . والغناء الذي يغنى في الخليج وفي السعودية هو من المدرسة اليمنية . فهناك ثلاث مدارس يمنية في الغناء : الحضرمية ، واللحجية ، والصنعانية ...**

ـ صحيح . وهناك راي يقول ان اليمن هي الاصل الاول للموشحات الاندلسية .. شعرا وغناء .. وهذا دليل على ان تاريخنا الفني غني جدا .

*** تطرح مقولة الشعر الطبقي ، من جهة ، والعلاقة بين الفن والثورة من جهة ثانية ، سؤالين يهمان كثيرا اوساطنا الثقافية . الاول : اذا كانت الغاية من الشيوعية تحقيق مجتمع بلا طبقات ، فان الفن الشيوعي فن لا طبقي ، وفي هذه الحال لا يعود لطبقية الفن الا قيمة ايديولوجية ــ اعلامية ، تبشيرية ، اي قيمة لا فنية .**

والثاني : العلاقة بين البنى ليست سلمية ، تراتبية ، بل علاقة متداخلة ، شبكية ، تتوازى حينا وتتقاطع حينا آخر ، في حركة من التفاوت . ولعل في هذا ما يفسر كيف ان البنية الاقتصادية المتقدمة ، لا تنتج عنها ، بالضرورة ، بنية فنية متقدمة ، وان مجتمعا ما

قد يكون ذا نتاج فني متقدم جدا ، فيما تكون بنيته الاقتصادية متخلفة جدا . فليست هناك علاقة طردية بين البنية الاقتصادية والبنية الفنية .

في هذين السؤالين ما يكشف عن كثير من الاخطاء النظرية والتقييمية والتحليلية الشائعة في الاوساط الماركسية العربية ، حول الفن والشعر ، والثقافة بشكل عام . ما رأيك او ما تحليلك في هذا الصدد ؟

ـ ينقلنا هذا الى نقطة اخرى تتعلق بالفن والالتزام .. بالثقافة والالتزام بكل جوانبها وهمومها ، ومكانة المثقف أكان أديبا او شاعرا او فنانا ، وتتعلق بالمدارس الثقافية والفنية ..

اعتقد ، اولا وقبل كل شيء ، ان الاشتراكيين ورثة أفضل ما في الثقافة الانسانية ... ليس هناك سور صيني بين الاشتراكيين والثقافة الانسانية كلها . انهم ورثة كل ما هو جميل ، كل ما هو رائع ، كل ما هو ابداعي يخدم مصلحة الانسان . وعليه لا بد من التأكيد على هذه القضية حتى لا يتجه النقاش في منحى وحيد الجانب او ذي وجه واحد فقط . ولذلك اقول ، يظل الاشتراكيون مبدعين دوما لارساء تجديد مستمر في الفن والثقافة ، وخاصة الشعر ، بما يعكس هموم الانسان ومعاناته ومشكلاته وتطلعه الى السعادة . وبالطبع لا تقتصر المسألة على عكس الوضع الراهن . فالمسألة ايضا استشراف آفاق المستقبل من خلال القيم الوطنية الاممية الجديدة والانسانية التي تشد وجدان الناس اليها . وكما قلت سابقا فان الثقافة والفن والشعر ـ بشكل اساسي ـ لا يمكن ان تكون فوق الطبقات ، بكل تأكيد . ذلك ان لكل طبقة ثقافتها بالمعنى النسبي ، ولكن الاشتراكيين يعبرون عن هموم الانسان ككل .. ولا يعني هذا بحال من الاحوال ان ينحصر الاديب الثوري في ابداع ثقافة الطبقة العاملة والتعبير عن مصالحها وقيمها الجديدة فقط . لان الطبقة العاملة ـ وخذ ما برهنته التجربة ـ تدخل في تحالفات عديدة مع الفلاحين والبرجوازية الصغيرة كما حدث تماما في اول دولة اشتراكية في العالم . الامر الذي يجعل ابداعات الادباء الاشتراكيين تتسع لكل هموم الكادحين جميعا ، وهي هموم متفرعة ومتعددة بتفاوت طبيعة المصالح الطبقية المتحالفة . ويمكن ان يصح هذا القول على واقعاليمن الديمقراطية .. مثلا نحن في بلدنا لا نستطيع ان نقول ان الادب والفنوالشعر يعكسان مصالح الطبقة العاملة وحدها ، ولكن يتعدى ذلك ليشمل القوى الكادحة الاخرى ، هموم الجماهير المتحالفة في الثورة في هذه الظروف وفي هذه المرحلة التاريخية من التطور .. وبالاضافة الى ذلك يفترض ان يعكس الادب والفن طموحات المستقبل ايضا . لان الادب الاشتراكي الواقعي في التحليل الاخير هو ادب طبقي ولا طبقي في الوقت نفسه . هو طبقي بمعنى

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

انه يعبر عن وجود طبقة صاعدة تقدم رؤيا جديدة وتعبر عنها بأشكالها المختلفة في اطار حركة التغيير في الواقع الاجتماعي وهو غير طبقي بمعنى انه يناضل من اجل انهاء كل قيودها وقيود الطبقات الكادحة ، من خلال استشراف المستقبل ، حيث تزول فيه الطبقات نهائيا .

*** هذا الجانب الاساسي ، كثيرا ما ننساه في تحليلاتنا ...**

ــ في تقديري ان هذا النسيان اذا كان متعمدا ، فهو صادر عن رؤيا غير ابداعية ، وانا هنا لا أتكلم عن الجميع ولكن أتكلم في اطار المثقفين والشعراء والاشتراكيين والثوريين بشكل عام . فالفنان المبدع هو الذي يتطلع باستمرار نحو المستقبل ويستشرف آفاقه ، ويغني لكل ما هو واقعي او موضوعي ولكل القيم الجديدة التي تعبر عن طموح الانسان للانعتاق والتحرر من كل القيود . هذه مسألة مهمة . لماذا ؟ لاننا في الاخير نطمح الى مجتمع لا طبقي . مجتمع يكون فيه العالم كله يعيش بسلام واستقرار واطمئنان ، وازدهار يصل الانسان فيه الى أرقى شكل من اشكال الحياة البشرية . اذن نحن عندما نعبر عن هذه الفكرة الجيدة لا يعني اننا نبتعد عن الواقع ، لا يعني اننا نبتعد عن الطبقة العاملة او عن الطبقات المحركة للثورة الى ما هو أبعد من الحال، فهناك من الانتاج الادبي والفني ما يمكن ان يكون معالجة للمشكلات التي أشرت اليها ، مثل المشكلات الراهنة والآنية والهموم وكل قضايا التطور الاجتماعي ، وهناك ايضا ما يمكن ان يكون ابعد من ذلك وأعني به المستقبل .. وبصرف النظر عن ان يكون الادب والشعر لا طبقيا او بعيدا عن الطبقة الجديدة التي تقوم بتطوير الدولة وترسي المفهومات والتقاليد الجديدة ، فان ثمة اجتهادات يمكن ان توجد بين الاشتراكيين وسائر الثوريين ضمن السياق العام لحركة التغيير الاجتماعي الامر الذي يغني التجربة الابداعية في نهاية المطاف . لا يهم تنوع الاجتهادات ولكن اهم شيء هو ان تكون في هذا الاطار وليس خارجا عنه . لقد قرأت كثيرا وجهات نظر لكبار المفكرين من ادباء وشعراء ماركسيين ينتقدون نقدا شديدا النظرة الميكانيكية والقوالب الجامدة او تلك الآراء التي تنظر الى الاشياء من خلال نظرة احادية الجانب تركز فقط على ما هو قائم او بالعكس ، على المستقبل البعيد فقط ، دون النظر الى الحاضر وسبر غوره واكتشاف بشارات المستقبل ، وعلى سبيل المثال دخل بريخت في خلافات كثيرة مع رفقائه .. وخاض نقاشات كثيرة معهم . حيث بعضهم ينظر الى ابداعه من زاوية ميكانيكية وكما يريدونها هم . واود ان أؤكد من جديد على انه اذا كنا في الفكر والسياسة يجب ان نكون ضد الجمود العقائدي وضد القوالب الجامدة

وضد النقل الميكانيكي ، فمن باب أولي بل من الضروري ان لا يكون الابداع متخلفا ، طالما ان الهدف الذي ينشده الفنان والشاعر المبدع نبيل ، ومنطلق من رؤيا واضحة .. وبناء عليه فان كل عمل يقوم به في هذا الاتجاه يعد خدمة لهذا الهدف مهما تجددت وتنوعت أشكاله الابداعية. ان الانسان المبدع هو الانسان المتمرد باستمرار . الانسان المتمرد ، التواق نحو الجديد الذي يشمل ابعادا في القيم والاخلاق . هذا بايجاز ، رايي رغم ان الموضوع كبير وواسع ، كما يبدو لي .

*** هذا كلام يسعد جميع الفنانين الثوريين العرب ان يسمعوه من مناضل ثوري في موقع قيادي . خصوصا ان التبسيطية الآلية ، تربط الطبقية ، عمليا ، بمستوى وعي الجمهور القائم . وتتناسى ان الجمهور لكي يستمتع بالفن لا بد من ان تكون له ثقافة فنية كما يقول ماركس . واذن الشكلة هي مشكلة توعية هذه الجماهير . هي مشكلة تثقيفها . هي ان يصبح الكتاب رغيفها الآخر . وليست مشكلة تبسيط الاشكال الفنية وطرق التعبير، ونقل الافكار بشكل واضح ، تسطيحي ، مباشر . لان الفن آنذاك ينقلب الى نوع من الدعاوة والاعلان والتبشير والتعليم ، مما يشوه الماركسية ولا يفيد الجماهير . وبهذا المعنى أميل الى القول ان خصوصية الماركسية ليست في تحليل الواقع المكشوف الواضح ، وانما هي في الكشف عن الواقع المحجوب . وبهذا المعنى ، اقول ان كل ابداع شعري ثوري ، بالضرورة ، بل انه ، في هذا المستوى وبهذا المعنى ماركسي ، كذلك .**

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ـ الحقيقة ان هذا الكلام صحيح تماما . واضيف الى هذا القول بأن الهروب من المهمة الرئيسية والتي تتمثل في رفع المستوى الثقافي العام للناس باستمرار وتطوير معارفهم ونشر الثقافة وتوسيعها بين صفوفهم انما هو سمة أساسية من سمات النظام البرجوازي . وطالما ان هدف النظام الثوري هو محو الامية ورفع ثقافة الجماهير وتطوير مداركها ووجدانها الفني والثقافي فان الادب والشعر يجب ان لا ينزل الى مستوى الناس والا يكون سهلا ومبتذلا ، لانه في هذه الحالة يكون ضارا احيانا .. لان المطلوب هو الرفع المستمر لوعي الناس وتطويره باستمرار . وليس في النزول اليهم والاستسلام امام واقعهم الثقافي المتخلف . واذا كان هناك نزول اليهم فبهدف شدهم الى أعلى وأعلى وأعلى . بمعنى آخر ان يكون هناك تفاعل ديالكتيكي بين التعبير الوجداني للجماهير وتطوير هذا الوجدان لكي يتساوى مع وجدان الشاعر ، ذلك يتطلب بالطبع ثورة في البنيان الثقافي والاقتصادي والاجتماعي بوجه عام .

*** وليس بمجرد القصائد وانما بمنهاج تربوي ثقافي كبير جدا ، غني ، واسع ، ومستمر ...**

ـ منهاج كبير جدا ومتكامل بالمعنى الثقافي الشمولي الواسع . لكن

اريد ان اشير في هذا الشأن الى بعض اشكاليات التجديد التعبيري وخاصة في الشعر . انا اشعر احيانا ان بعضهم يحاول ان يفتعل افتعالا قضية التجديد دون ان يكون ذلك نتيجة موهبة ابداعية جادة تستهدف التجديد في البنيان اللغوي والتبشير بالموقف الثوري .. وافتعال التجديد في هذه الحالة يكون بقصد التعقيد . وبصراحة اقول انه فيما عدا اعمال ادونيس وآخرين فان معظم الاعمال التي تتظاهر بالتجديد لا يمكن ان نسميها شعرا. ذلك صحيح ، ولكن مع ذلك نحن نواجه هذه المشكلة .. وبين الشعراء كثير ممن يسيئون الى قضية التجديد في الشعر ، على اساس انهم يقومون بعملية التجديد ، ويمارسون غموضا الى ابعد حدود الغموض .. غموض ليس فيه اضاءة .. ليس فيه بقعة ضوء تنشر انوارها في محيط القارىء وتوصل اليه .. غموض شديد مفتعل ليس صادرا عن موهبة ابداعية وليس صادرا عن رسالة ثورية يحملها . التجديد ينبغي ان يكون من اجل هذا الانسان لا بحسب الازياء الشعرية ، او من اجل ان يقال ان فلانا من مجموع المجددين او من مجموع المبدعين الجدد . وبناء عليه فان مثل هذه الظواهر تضر حركة التجديد والتطوير في شعرنا الحديث . لذلك ، اقول ان العملية الابداعية ، متنوعة ومركبة فعلا .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وفيما يتعلق بالمدرسة الحديثة في الشعر المعاصر ، يبدو ان المدارس تحددت فعلا ، ولكن الحوار لا يزال يدور حول الواقعية الاشتراكية ، والواقعية النقدية . وفي تقديري ان القضية ليست قضية تسميات او شعارات ترفع . فمن الممكن ان يكون النتاج بعيدا عن اي علاقة بموضوع المدرسة التي يزعم الانتماء اليها . لذلك فان المسألة لا تتوقف على اعلان الانتماء الى مدرسة ما ، وانما هي تابعة لطريقة تناول وتجسيد المضمون الحقيقي لهذه المدرسة ، بعيدا عن المباشرة والهتاف والغموض والتعقيد معا . بمعنى كيفية فهم الشمول الابداعي بكل جوانبه وايصال الرسالة الجديدة التي يريد الانسان المبدع ان يصل اليها الآخرون . وبناء عليه فان المهمة الاكثر تعقيدا بالنسبة لنا وخصوصا في البلدان النامية والبلدان المتخلفة هي ان نبذل كل ما في وسعنا من جهد لتطوير مستوى الناس وتربيتهم وتثقيفهم ومحو أميتهم وتطوير مداركهم الثقافية لاننا بهذا فقط نجعلهم يفهمون ويتذوقون معنى الفن الحقيقي . كما قلت انت على لسان ماركس بانه لا يمكن للانسان ان يتذوق العمل الفني بدون ثقافة فنية ولا يمكن للناس ان يفهموا او يتذوقوا الفن بمختلف جوانبه بدون ان يكونوا على مستوى من الثقافة التي يجب ان تتوفر في هذا السبيل .

* لو رجعنا الى الواقع التاريخي ، نجد ان النظرية الماركسية ، نظرية كارل ماركس وانجلز ، تطورت وتعمقت مع تطور التاريخ ، سواء في نطاق التجربة السياسية الثورية والتجربة الثقافية ـ الفنية ، في البلدان الراسمالية وبلدان العالم الثالث . بدأ الماركسيون يتعمقون في مسائل اللاوعي التي تكلم عليها ماركس وخاصة اللاوعي في المجتمع وفي الفرد ، اي الاشياء التي تقود الانسان الى عالم لا يعرفه ، والاشياء التي تقيده يوميا فلا يعرف الحركة اللاواعية والمكبوتة . واذا درسنا العالم العربي بشجاعة نجد انه يرزح تحت الاقطاعية الرأسمالية ، على المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية . نضيف الى ذلك ان مسألة الفرد المكبوت عقليا وجسمانيا ، مطروحة في نطاق الماركسيةكذلك. فما الاشياء المكبوتة في الفرد العربي قديما وحديثا ، جسمانيا وعقليا ؟ ان مسألة المكبوت في الجسم وفي العقل العربي ، مطروحة في الماركسية على ضوء تطور العلوم الانسانية سواء التحليل النفسي أو علم الاجتماع أو العلوم الانسانية الاخرى وهي مطروحة للمبدع ، أيا كان مستوى الابداع. ان هذه مسألة أساسية جذرية ، يجب ان نواجهها عربيا ، اذ يمكن ان نحرر بعض الاشياء في النطاق السياسي او الاقتصادي وتبقى للمكبوت ، مع ذلك ، قوة تقليدية تظل تعيد الانسان العربي الى الماضي . وهذا ما طرحه تشي غيفارا وعبر عنه بقوله يجب ان تتغنى بالانسان الجديد . ويبدو ان طرحه هذا اثار نقاشا لان بعض اصدقاء غيفارا لم يكونوا متفقين معه في هذه المسألة . لكنه طرحها حتى قبل ان يموت في يومياته ، لانه كان يعتقد بأن المجتمع يجب ان يطرح مسألة الانسان الجديد .وهذا ما يؤكده ماركس الذي يرى ان تحرير الانسان لا يتم بمجرد تحريره السياسي والاقتصادي ، وانما يجب ان يكون شاملا ، بأن المجتمع يجب ان يطرح مسألة الانسان الجديد . وهذا ما يؤكده ماركس الذي يرى ان الاجتماعي . ان عالم المكبوت عالم هائل وفي هذا النطاق ، يمكن ان يكون اللاوعي والخيال عناصر ماركسية ثورية تحريرية ، خصوصا في مجتمع مكبوت كالمجتمع العربي .

ـ تأكدوا انني انظر اولا وقبل كل شيء الى الثقافة والفن من منظور شمولي تماما . بمعنى تحرير الانسان اقتصاديا وتحريره اجتماعيا وتحرير عقليته من كل القيم والتقاليد القديمة وبناء تقاليد جديدة محلها وكذلك تحريره من روابط الماضي وقيودها ، لكن هذه عملية معقدة . . عملية طويلة جدا . وحتى في البلدان الاشتراكية لا يزال النضال على هذه الجبهة قائما والمهم التنبه لها .

* خصوصا ان التجربة الستالينية في الادب كانت تجربة خاطئة لم تفد الاشتراكية ولم تفد الادب السوفياتي في الوقت نفسه .

ـ حتى انها أثرت سلبيا على الفكر وعلى تطوره كما أثرت الى حد كبير في مجال الابداع والتجديد. وبسبب ذلك راح العديد من قادة الفكر ضحايا لانهم حاولوا ان يبدعوا وحاولوا ان يطوروا ومنهم ماياكوفسكي على سبيل المثال . وقد قاد هذا الوضع الى نشوء مشكلة فكرية في ايام ستالين أدت به الى الجمود . وقاده خوفه من اي تشويه للاشتراكية العلمية الى ان يمنع ويحرم

اي تجديد . بتعبير آخر قولب كل شيء . على سبيل المثال مراحل التطور التاريخي للبشرية .. المراحل الخمس للتطور .. فقد كان مطروحا عند ماركس وانجلز وبعدهما لينين ، موضوع الانتاج الآسيوي .. قالوا ان المراحل الخمس هي طبيعة التطور البشري ولكن ليس حتميا ان كل شعب، كل بلد بالضرورة يمكن ان يمر بها . وتحدثوا عما يسمى بالانتاج الآسيوي. وفي مقابل ذلك حرم تحريما كاملا اي اجتهاد ، في الوقت الذي بدأ بعض المفكرين يفكرون في الانتاج الآسيوي على ضوء ما يلمسونه في آسيا الوسطى مثلا ، حيث انتقلت بلدان من المشاعية الى الاقطاع مباشرة ، بدون العبودية، او من الاقطاع الى الاشتراكية . حرم تحريما كاملا اي اجتهاد في هذا الامر، واي مجتهد كان يعرض نفسه للخطر . وبفضل تصحيح المسيرة السابقة لستالين ، أعيد الان النقاش حول الكثير من هذه المسائل .. وقد سحبت هذه الاجواء نفسها في الاخير على الثقافة والادب حيث حمل ستالين المطرقة والسندان وبشكل مباشر في وجه المثقف وكان من السهل عليه ان يتهم هذا او ذاك بالخروج عن الاشتراكية . هذه كانت فعلا مشكلة . ومشكلتنا في ثقافتنا العربية تكمن في ان اشكالياتها كثيرة ومعقدة وليست ذات اتجاه محدد ، ولكن تفاعلها يتم في اطار حركة التطور . والمنطقة العربية الآن في حالة من الاضطراب . كان الاقطاع قد أفلس وانتهى وجاءت بعده البرجوازية الصغيرة وحاولت ان تخلق نظاما جديدا ، لكنها افلست ووصلت الى طريق مسدود .. دفعها الى التذبذب والتراجع والازدواجية والخوف من الجماهير مما يؤثر على المثقفين العرب ، أصحاب الرؤية المستقبلية .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

وقد عانى المثقفون التقدميون هذه الاجواء ، لذلك اختلط الامر بين الشكل والمضمون .. بين البعد الطبقي والوطني والقومي والبعد الانساني، على صعيد المستقبل .. وبالنسبة لنا ، في اليمن الديمقراطية ، يمكن القول اننا أرسينا أسسا ، وبدأنا نسير في طريق جديد . وهذا مما يجعل مهمتنا في هذا الجانب كبيرة ، لان مثقفينا لا يعانون ما يعانيه المثقفون العرب من اضطراب او من كبت او من تقييد للحريات او من الفساد .. هذه المسؤولية الكبيرة لا يمكن ان تنمو او تتطور الا استنادا الى واقع التطور في البنية التحتية والفوقية للمجتمع ، واستنادا الى علاقتنا الحميمة بالحركة الثقافية التقدمية العربية وبالحركة الثقافية التقدمية في العالم .

*** بهذا الهاجس ، بهذا المنظور يجب ان ننظر الى انتاجنا الحاضر ، ونقيم تراثنا كذلك ...**

ـ اما التراث ، فمن أجل تحديد موقف ايجابي واع منه ، لا بد من

الاطلاع الجاد على مجموع التراث العربي . فهناك مثلا من يتكلم على شيء جديد ويعتقد بأن التراث القديم كله يجب ان ينتهي دون ان تكون له علاقة بالتراث ، دون ان يفهم من التراث شيئا . وكان يمكن لأمثال هؤلاء ان يبدعوا وان يقولوا كلاما افضل ومقنعا اكثر لو انهم اطلعوا على هذا التراث، وعرفوا سلبياته وثغراته ونواقصه ، وعرفوا ايضا المواقف المشرقة فيه . اليوم عندما يقرأ اي شخص للشاعر ادونيس « الثابت والمتحول » سيدرك كم عانى الرفيق أدونيس حتى يصل الى ما وصل اليه وكم قرأ وكم اطلع وسيدرك مدى معرفته حتى بفقه الفقهاء ، وبكل ما في التراث ، ليستطيع ان يتكلم عن شيء يفهمه فهما جيدا ، ويدرك ماذا يريد ان يوصل اليه .. لكن للاسف نتكلم أحيانا عن التراث من موقف ان كل ماض مرفوض . ولكن ما هذا الموقف ؟ بل حتى في العمل الجديد ما الموقف من القديم ؟ لكي نحدد موقفا يجب ان نعرف القديم ، حتى ندرك اننا حققنا شيئا جديدا . ولكن اذا لم نعرف القديم ، يمكن ان نعتقد اننا حققنا شيئا جديدا في وقت يكون آخرون قد سبقونا اليه .

*** في هذا الصدد يمكن القول ان اكثر الذين يتبجحون بالدفاع عن التراث ، هم الاكثر جهلا به . ومعظم الذين يتكلمون على الحداثة يجهلون ، هم ايضا ، التراث . مثلا ، ان كثيرا من المشكلات التي تثار اليوم في النقد وفي الشعر ، اثيرت سابقا . لكن ثقافة السلطة كبتته. وبين هذه المشكلات ، مسألة الحداثة ، او مسألة القديم والمحدث ، كما سماهما النقاد العرب القدامى .**

ـ يتناول « الثابت والمتحول » هذه المسألة .. كل أدبيات الحديث والقديم في رأيي موجودة في مشكلية قصيدة النثر ، ويمكن ان نرى أصولا لهذه القصيدة ، أصولا بكامل المعنى ، في التراث العربي ، وهذا مما يؤكد ، مرة ثانية ، ان الكثيرين او الاكثرية الساحقة من المثقفين مع الاسف تتحدث عن التراث دون ان تفهمه .. قضية الشكل والمضمون ، كمثل آخر ، لها جذورها في التراث العربي . وكذلك الحال بالنسبة لقضية البنية التعبيرية حيث يعد عبد القادر الجرجاني اول من اشار اليها . وقال ان البنية الشعرية ليست بالضرورة مقصورة على الموزون المقفى ، ويقصد ان البنية الشعرية هي الاساس ، لا الوزن ، او القافية . بمعنى آخر : ليس كل كلام موزون مقفى ، شعرا ، بالضرورة . فقد نجد كلاما موزونا ومقفى لكنه ليس شعرا واعطى أمثلة على ذلك . هذا يؤكد ، من جهة أخرى ، انه لا يمكن ان تكون حديثا اذا لم تعرف القديم معرفة عميقة . بحيث يصبح الجديد امتدادا لكل ما هو مضيء في ذلك القديم .

*** الا تعتقد ، في ضوء ما تقدم ، ان هناك ضرورة نقدية ، وسياسية ايضا ، لاعادة النظر في التحديد الشائع للعلاقة بين الشعر والفن ، من جهة ، والجماهير من جهة ثانية ؟ خصوصا في ضوء التشديد الماركسي على ضرورة تثقيف الجمهور ، وعلى ان وعيه الفني مشروط بثقافته الفنية . ثم ان الوعي لا يتم بالتلقين ، وانما هو نوع من المشاركة . فدور الفنان او الشاعر ليس دور المربي او المعلم ، وانما هو ، على العكس ، دور من يختبر ويكتشف ، اي دور من يتعلم . هناك مثلا ، فلاحون او عمال يمتلكون من الخبرة والحساسية والتذوق اضعاف ما يمتلكه كثير من المثقفين والشعراء . فكيف يدعي الشاعر او الفنان انه قادر على تعليمهم . على العكس ، عليه هو أن يعيش معهم ، ويتعلم منهم .**

ـ هذه في الحقيقة نقطة مهمة جدا على الصعيد النظري تقودنا الى فهم طبيعة العلاقة بين النظرية والممارسة . وانها لمشكلة كبيرة جدا ان تكون النظرية مجرد نظرية ترفية بعيدة عن حركة الجماهير والواقع ، والمشكلة اكبر عندما تكون الممارسة منفصلة ايضا عن الموقف النظري الواضح . نحن نحاول ان نربي اعضاء حزبنا وجماهير شعبنا على الربط الدائم بين النظرية والممارسة . لان النظرية بانفصالها عن الممارسة تصبح مجرد ترف فكري بل تصبح ترفا مضرا . الممارسة مهما كانت حريصة ومخلصة تكون ، دون وعي ، اكثر ضررا لانها تتخبط بين اليمين واليسار والتجريبية وهكذا . لكن بالقدر الذي نهتم بالجانب النظري وبالجانب الثقافي ، يتيح لنا ذلك ان نمارس هذه النظرية ونحولها الى الحركة والنشاط والعمل . هذه الممارسة بحد ذاتها تعني العمل ، وتعني الموقف السياسي الناضج ، لان الانسان يتعلم الشيء الكثير ويمكن ان يغني مواقفه على الصعيد النظري بدروسها وخبراتها . لهذا نحن نربط في شعاراتنا التي نطرحها وفي كل الاحاديث والمحاضرات وفي اللقاءات بين النظرية والممارسة لان مسئوليتنا ليس ان نثقف الجماهير من ناحية فحسب ، ولكن ان نتثقف ونتعلم من الجماهير من ناحية اخرى .. يعني ان هناك علاقة ديالكتيكية وهذه هي النقطة الحساسة التي نسير عليها . يعني ان توجهنا هو .. ان لا يكون المثقفون مجرد أناس يعلمون ويرشدون وينشرون أفكارهم فقط ، وانما يجب ان يتعلموا من الناس ، فعبر عهود طويلة من الزمن اصبحت للجماهير تجارب وخبرات كثيرة ربما لا يفهمها المثقف . لذلك يجب ان يتعلم المثقف شيئين : تعليم الناس والتعلم منهم . ذلك هو جوهر القضية التي أشرت اليها . اذا كان هذا مهما على الصعيد النظري والسياسي ، فعلى الصعيد الثقافي تصبح هذه المسألة اكثر اهمية . لماذا ؟ خذ أمثلة بسيطة .. عندنا شعراء شعبيون فلاحون ، أناس عاديون في القرى وفي الارياف .. بعضهم بدو رحل ينتقلون من منطقة لأخرى ، لكن عندما تستمع اليهم تذهل وتندهش . حيث تجد العمق الثقافي .. المعاني الجميلة .. تجد الجراة في

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

طرح المشكلة .. الجراة في طرح الحل للمشكلة بطريقة مشرقة . عندنا الشعراء الشعبيون ، لهم اهمية كبيرة ولهم تأثير واسع لانه بسبب التخلف الاجتماعي الشديد وتركة الاستعمار ومحاولة تجزئة البلاد الى سلطنات ومشيخات ، وعزل الناس ، بعضهم عن بعض ، اصبح الشعر الشعبي وسيلة للتعبير عن أهداف التحرر اي بديلا للصحف ، وبديلا للاذاعة . وتتناقل الناس باستمرار هذا النوع من الشعر في مختلف المناطق، وتتواصل بالاخبار كل الاخبار وتتناول الامور المستجدة ، والاحداث تجدها موجودة في الشعر الشعبي . لهذا أولينا اهتماما كبيرا بالشعراء الشعبيين ، وطلبنا من المثقفين ان يتعرفوا على الفنون الشعبية ويسهموا في حماية التراث الشعبي من خلال عقد المؤتمرات الادبية للشعر الشعبي في كل المحافظات وعلى نطاق القطر اليمني ، بهدف تجميع الشعر الشعبي ككل ، لأن هناك آيات من الجمال الابداعي في الشعر الشعبي . احيانا تجد أميين وتستغرب انهم يحفظون ويمتلكون قدرة عظيمة على الحفظ دون اي تعثر ، انا لو اقرأ لك قصيدة قد أتعثر في الكلام ، ولكن هؤلاء الاميين ، حسب مصطلح العصر، رغم طول القصيدة ورغم ضعفها اللغوي ، ورغم الصور الفنية الموجودة فيها ، يلقونها بأروع ما يكون وبطريقة سلسة عذبة ومدهشة . اذن نحن على الصعيد السياسي والثقافي والايديولوجي علمنا الناس وتعلمنا منهم . وحرصنا على ان نحافظ على العلاقة الديالكتيكية بين المثقفين في الحزب وخارج الحزب ازاء قضية الفن مثل الاهتمام بالفنون الشعبية ورصدها وتجميعها، حرصنا كذلك على اللقاء بالناس ذوي المواهب ، وعقد المؤتمرات. نحن نشعر ان ذلك يؤثر على المثقفين الذين يتعاطون الادب الحديث ، ويتعاملون مع الشعر والفن الثوريين .. يتأثرون بهذا ويصبح احساسهم بأن الناس العاديين ايضا عندهم طاقات ابداعية ليس لها حد ، ينبغي ان يغترفوا منها ويفيدوا منها في النشاط الثقافي لايجاد اكبر عدد ممكن من الناس المثقفين ، لأن الجماهير مدرسة حقيقية . والفن ايضا يعد عملا ومدرسة . وكثير من مشكلاتنا او معضلاتنا الاقتصادية والاجتماعية يمكن ان نجد لها حلولا بشكل سليم ونتخذ الاجراءات الصحيحة لهذه الحلول ، ولكن هذه المشكلات والمعضلات تحتاج الى من يعكسها في قوالب فنية جميلة. الفن هنا مدرسة نتعلم فيها ، ولكن هناك احيانا مبالغة كبيرة حول مسألة التعلم من الجماهير . حيث اصبح في فترات معينة وفي تجارب بعض البلدان، اصبح هناك استخفاف بدور المثقف .. مثلا يأخذون المثقفين ويرسلونهم للعمل في الحقول لكي يفهموا ويتعلموا وهذا يتم من منطق التفكير بأن المثقف عندما يحتك بهذا النوع من العمل ، يستطيع ان يحصل على الثقافة لانه قد

تعلم وفهم من الجماهير . لهذا نحن ربطنا ربطا دقيقا بين ان نعلم الجماهير ونتعلم منها ، ونؤثر فيها ونتأثر بها في الوقت ذاته . اي ان هناك حركة ديالكتيكية جدلية في هذا الصدد ، يتحدد اتجاهها بترسيخ قيم الثورة واخصاب جوانبها وارساء الاسس المتينة لمجتمع المستقبل .

الحقيقة ان هذه القضية ، قضية الثقافة الشعبية والشعر الشعبي ، مهمة جدا ، اذ هناك مشكلة حتى بالنسبة لبعض الثوريين او بعض الاشتراكيين من حيث انهم لا يفهمون عظمة الحركة الديالكتيكية الطبيعية ، داخل المجتمع وبين صفوف الناس .. مثلا على صعيد الفن والشعر ، على صعيد التجربة الحياتية ، على صعيد العلاقات الاجتماعية تجد شعراء عظاما . وميزة شعرائنا الشعبيين في اليمن ميزة تاريخية قديمة جدا . قد يستغرب بعضهم عندما يجد في انتاجهم الشعري الموقف الطبقي والمحتوى الاجتماعي الديمقراطي والروعة في الابداع .. بعض مثقفينا لا يفهمون هذه الجوانب ولا يفهمون بعمق ما يتعلق بحركة الشعر الشعبي .. ويعتقد بعضهم انه درس وتخرج وقرأ بعض الكتب وانتهى الامر . ويعتقد ان الثقافة قد اكتملت لديه . وينسى ان افضل مدرسة هي مدرسة الحياة ، وتراث الشعب والعيش بين الناس وتفهم مشكلاتهم .. لاننا احيانا نجد اشياء مستعصية وخصوصيات ليست في الكتب ، مثلا احيانا نناقش مشكلات المجتمع على صعيد الحزب في اللجنة المركزية والمكتب السياسي او نناقشها على صعيد الحكومة في هيئة الرئاسة ومجلس الوزراء . لكن عندما نتعامل مع الناس بشكل مباشر مع الفلاحين والفلاحين التعاونيين او العمال في المصانع ومزارع الدولة ، او الصيادين في تعاونياتهم ، نجد حلولا ليست عادية تطرح من قبلهم . لانها ، اي هذه الحلول تصدر عن معاناة للواقع، عن فهم شمولي للتجربة الملموسة . هناك مثلا الشاعر علي بن زايد والشاعر الحميد بن منصور وبو عامر وهم مشهورون في تراثنا الشعبي .. على سبيل المثال علي بن زايد كتاباته جميلة وعظيمة ، والحميد بن منصور كذلك ، هذان الشاعران ، يغني جميع الفلاحين في اليمن اشعارهم في اثناء العمل ، او الفرح او في التعامل مع هموم الحياة . يقولون : قال الحميد بن منصور، وقال علي بن زايد ، وهذا مما يحفز الى حد كبير على العمل . وهذه كتابات تتحدث عن مشكلات الفلاحين والعمل .. علي بن زايد يستند في شعره الى الديالكتيك . كان هذا قبل خمسمئة سنة تقريبا . سموا اشعاره انذاك احكام علي بن زايد ، لم تكن مجرد شعر فقط، وانما اصبحت بالنسبة للفلاحين عبارة عن مجموع حكم يأخذون بها لانها تتناول حياتهم كلها .

* يا ليت نحصل على بعض هذه الكتابات . ويحضر الآن ذكر شاكر شعبي مشهور في

المغرب العربي هو عبد الرحمن المجذوب .. كان متصوفا وحتى الآن ، يعد اكبر شاعر شعبي مغربي . وقد عاش في القرن السادس عشر .

ـ علي بن زايد يعد ايضا شاعرا كبيرا . ولكن للاسف نحن المثقفين لم نهتم به على الرغم من ان هناك من يهتم به حيث قام اديب سوفياتي بجمع اعماله فقد وجد هذا الاديب في اعمال علي بن زايد الجانب الابداعي المتفرد في ذلك الزمان وقال لو كان هناك فريد زمانه في تلك الايام لن يكون هذا الانسان الا الشاعر علي بن زايد . وذهب المؤلف (واسمه اجارتشيف) الى المناطق والقرى وجمع من الناس هذه الاحكام ، ودونها في كتاب .

*** هل هو عدني او صنعاني او بدوي ؟ من اي منطقة هو ؟**

ـ هو من صنعاء ، من الشمال وفلاح عمل في الارض . كان يتجول في ارجاء مناطق اليمن . والاديب اجاريتشيف السوفياتي جمع اشعاره وطبعها وترجمها الى اللغة الروسية في كتاب أسماه « أحكام علي بن زايد » . ونحن الآن نفكر في طبعه ، بكميات كبيرة . من المعروف أن علي بن زايد من المنطقة الشمالية والحميد بن منصور من المنطقة الوسطى . كان الحميد بن منصور في بداية الامر فقيرا ولكنه اغتنى ، واصبح يمجد الفلاحين ولكن ضمن نطاق الفلاحين الميسورين ، يعني طبقة الفلاحين الميسورة . اما علي ابن زايد فظل وفيا باستمرار للفلاحين الفقراء حتى انه انتقد الحميد بن منصور في قصائده . على سبيل المثال يقول في مقطوعة قصيرة :
قال الحميد بن منصور :

المال خير من الجاه

وقال علي بن زايد :

الجاه خير من المال
المال ثوب مصين
اذا نزل سيل اهجاه

هذه الحكمة تشير الى عملية الصراع الاجتماعي وتمثل الروحية الاجتماعية للشعب اليمني عند الشاعرين .. فقد افتقد الشعر قيمته الطبقية بين الناس بسبب الخلافات المذهبية .. فأصبح الفلاحون الفقراء والاغنياء في المنطقة الشمالية يغنون لعلي بن زايد ، كما اصبح الفلاحون

الفقراء والاغنياء في المنطقة الجنوبية والوسطى يغنون للحميد بن منصور. اي اختفى الصراع الطبقي وراء الخلافات والصراعات الدينية والمذهبية بين الزيدية والشافعية .. وانا قلت لبعض الرفاق المثقفين ان يهتموا بهذا الموضوع ، لكن للاسف ليس هناك من احد يلم الماما كافيا بتراث الشاعرين ويستطيع ان يتكلم حوله ويحلله من منظور طبقي .

*** يذكرنا هذا بكلامك في كتابك من انك ضد المثقفين الذين يسبحون باسم السلطة . وفى هذا الصدد نود ان نعرف رأيك فى العلاقة بين السلطة الثورية والمثقف الثوري ؟**

— الحقيقة نحن ننطلق هنا ، من ان شعبنا تعود سماع شعر المديح بحكم ترسيخ الاستعمار للتجزئة الوطنية وتقسيم المنطقة الى ثلاثة وعشرين سلطنة ومشيخة وامارة وكل واحدة مستقلة عن الاخرى . واصبح تعاطي السياسة والادب والشعر يعني التسبيح بمجد السلطان والامير والشيخ . وهذا لا يعني انه لم يكن هناك شعراء شعبيون ومتمردون على هذه الظاهرة . فقد حاولنا القضاء عليها لان مهمة المثقفين والادباء والشعراء ليست المديح والتزمير ، انها مهمة انبل وأسمى من ذلك . هناك جانب آخر فقد ابتلينا في فترتين مضتا بتيار انتهازي يميني وتيار انتهازي يساري وكان التيار اليميني يحاول ان يدفع بالناس نحو تمجيد الفرد كرمز لقيادة الثورة . نحن لسنا مع التقليل من دور الفرد ولكننا لسنا مع تأليهه أو ان نصنع منه الها صغيرا او امبراطورا صغيرا . والشيء نفسه حدث مع التيار اليساري الانتهازي . فقد حاول سالم ربيع ان يدفع بعدد من المثقفين والشبان لتعميق الاحساس لديهم بأنهم لا يستطيعون ان يبدعوا او يقولوا شيئا الا اذا نجحوا في تملق السلطة . نحن ابتلينا في الماضي وفي تاريخنا الحديث بنوع من مسخ الثقافة والشعر والادب تحت شعار التقدم . وبدأ بعضهم يلجأ الى تمجيد الفرد وتملق السلطة . نحن الآن صريحون وواضحون مع المثقفين ونعمق لديهم الوعي بأن الفرد يزول وينتهي ، ولكن تبقى الارادة الجماعية ويبقى الشعب هو المصدر الذي لا ينضب لازدهار الفن والادب .. مثلا كما حدث في الماضي بالنسبة للتنظيم السياسي حيث رفع شعار كل الشعب جبهة قومية ، وقلنا ان ذلك غير صحيح ، ويجب ان ينتهي شعار كل الشعب جبهة قومية . ولا يجوز ان يرفع الآن ايضا شعار كل الشعب حزب اشتراكي . القضية التي تقف امام رجال الادب والفن هي قضية الفن الثوري ، فهم مطالبون ان يمجدوا الشعب عامة .. ان يمجدوا الارادة الجماعية للشعب .. الارادة الجماعية للحزب .. وان يعبروا عن الارادة الجماعية لجميع الكادحين ، والموقف من العمل في المصنع والتعاونية وفي

كل الاشكال الاقتصادية الجديدة التي نبنيها على اساس الارادة الجماعية. طبعا هناك من يشوه هذه التجربة ويجب ان نناضل ضد اي تشويه ، ضد اعداء هذه الاشكال ، ولكن في الوقت نفسه يجب ان ننتقد اذا كانت هناك سلبيات في قطاعات الدولة والتعاونيات الزراعية والتعاونيات السمكية ومحطة التأجير والتعاونيات الاستهلاكية . يجب ان نمجد ما صنعناه من مكاسب في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والعسكري وننتقد اي ظاهرة سلبية تشوه وجه التجربة ، لان ما نشيده هو الذي يجب ان يخلد وليس الانسان الفرد المؤله . يمكن ان تكون هناك رموز .. رمز للحزب .. رمز للسلطة .. لكن لا ينبغي ان نذهب في المغالاة الى حد التأليه لدور الفرد . وهذه الحالة موجودة في بعض الاقطار العربية حيث كل شيء ينسب الى الشخص الزعيم والفرد على النمط الماوي . لهذا نحن نقول يجب ان يكون هناك تمجيد لكل ما نأمل من احلام وطموحات في البلد ، لكل شيء جميل مع ضرورة وجود النقد ، والديمقراطية في الفن هي جوهر هذا العمل .. الديمقراطية من قبل السلطة لكل المبدعين من الادباء والكتاب .. كتاب القصة .. كتاب الرواية .. شعراء الاغنية .. الشعراء الشعبيون المبدعون .. والنقاد في ميدان الرقص والمسرح. اي ان نعطي الفنان الحرية لكي يبدع ويرفع من وجدان الناس .. يجب ان ندعم الفنانين وننتقدهم .. هنا تكمن العلاقة الصحيحة بين السلطة وبين المثقفين والفنانين .. علاقة تتصف بالمرونة حيث يكون الاطار العام مفهوما والقوة الطبقية المحركة للثورة مفهومة ومحددة والاعداء مفهومين ، وكذلك التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي وكيف نعالج التناقض الرئيسي ونعالج التناقض الثانوي .. شكل النظام الجديد الذي يجب ان يكون على مستوى السلطة نفسها . اذن ضمن هذا الاطار يجب ان نمجد الايجابيات وننتقد السلبيات . نحن عملنا للفنانين والمثقفين اتحاداتهم الخاصة المستقلة ونعطيهم الرعاية والتشجيع . نحضر مؤتمراتهم ونعقد جلسات خاصة في بعض الاحيان مع بعضهم ونتبادل الآراء في قضايا الفن والادب . يعني نحاول ان نعطي كل ما نستطيع ان نعطيه للثقافة والمثقفين وبينهم الشعراء الشعبيون والفنانون الشعبيون الذين نعمل على تكريمهم والاهتمام بهم .. حتى اصحاب المزمار نشجعهم ونعطيهم ترقيات خاصة ومساعدات تشجيعية .. نحن نقوم بذلك لكي يشعر الناس ان هناك اهتماما كبيرا بهم من قبل الحزب والحكومة ولكي يتطلعوا نحو الابداع الفني . حتى لو حصلت اخطاء تكون اخطاء صغيرة . لكن هناك فرق حين نلجم هذه الطاقات ونقيد حريتها ، بحيث لا يعود النتاج الا نتاجا للمدح ولا شيء سواه . انا شخصيا قلت للمثقفين ان هناك جوانب كثيرة

خاطئة ولكن ذلك طبيعي فمن لا يعمل لا يخطيء . فمن خلال العمل لا بد ان نخطيء لكن علينا ان ننتقد بعضنا ـ ولكن هناك فرق بين النقد بهدف التشهير والذي تستفيد منه قوى الاعداء والنقد الذي يصدر عن حرص لصالح تطور التجربة الثورية وهذا هو المطلوب .. اذن في هذا الاتجاه نحن نحاول ان نوفق في هذا الصدد من خلال حل القضايا والمشكلات التي يعانيها المثقفون ودفعهم الى معركة الفن والادب والتعبير عن نضال الجماهير واشواقها المستقبلية ، لكي يشعروا ان هناك حرية في التعبير عن آرائهم وهمومهم لان هذا يشكل اساسا تراكميا .. لخلق البناء التراكمي المقبل والضروري لعملية التحول النوعي والابداع الاكبر في المستقبل .

*** فيما يتعلق بجمعكم للتراث الشعبي ، مثلا الرقص وجميع ما يتعلق بقضايا الفولكلور، هل تاخذون الجزء الجنوبي من الوطن ام انكم تاخذون هذه المسالة على مستوى الوطن اليمني باكمله ؟ هناك مثلا ، رقصات في الجنوب وهناك رقصات اخرى في الشمال . الغناء الشعبي، ايضا ، متنوع ..**

ـ في الحقيقة هذه نقطة مهمة فعلا . اذ يتوجب على الادباء اليمنيين في الشمال والجنوب ان يعطوا صورة موحدة عن ثقافة شعبهم . هذا الموضوع لا يقتصر فقط على الشعر .. هذا الموضوع يتعلق في الفن ، في الرقص الشعبي . نحن عندنا تسجيل للرقصات الشعبية .. لم نعمل فقط على مستوى الجنوب ، لكن ايضا على مستوى الشمال . قبل ان يكون هناك تلفزيون .. ارسلنا فرقة الى الشمال لدراسة انواع الرقص وتسجيلها في الشمال وعندنا رقصات مسجلة ضمن الرقص الشعبي .. رقصات جنوبية ورقصات شمالية تؤدى في المسرح وفي وقت واحد . الشيء نفسه في الغناء الشعبي .. الاغاني الشعبية الجميلة والجيدة ، سواء كانت في الشمال او في الجنوب تؤديها فرقة الانشاد للغناء الجماعي بشكل موحد كجزء من التراث اليمني ، اكانت جنوبية او شمالية .. اي اننا لا نستطيع الا ان نقول ان الادب والفن بشكل عام : الشعر ـ الرقص ـ الغناء ـ هو في الاخير يمني الطابع وتلقى الرقصات والاغاني الشعبية قبولا هائلا من الناس في ربوع اليمن .

*** لمناسبة الكلام الذي يؤكد على وحدة الشعر والفن والفنون الشعبية في اليمن كلها ، الا ترون ان ثمة تقصيرا بالنسبة لتاريخ الثورة اليمنية ؟ حتى الآن لا يوجد جهد علمي تناول تجربة الثورة في اليمن .. بالتحليل وبالعرض التاريخي . هناك محاولات ، لكنها لا تصل الى المستوى المطلوب . ثم ان من القياديين من يتساقط في الطريق ، ومنهم من يموت ومنهم من يسقط فكريا او سياسيا ، فلا بد اذن ان تبدأوا في كتابة التاريخ الثوري اليمني..**

ـ اشاركم الرأي في اهمية هذا الموضوع وقد كلفت شخصيا بالكتابة حول الثورة اليمنية ، ماضيا وحاضرا ، وقطعنا شوطا لا بأس به في مجال اعداد الابواب والفصول .. وتوفرت لدينا مئات الوثائق والعديد من المراجع بالاضافة الى المجهودات التي بذلها الرفيق علي ناصر محمد والذي وزع بدوره اجهزة التسجيل وكلف لجانا للاتصال بالكثير من المناضلين القدامى وتسجيل احاديثهم .. وفي اعتقادنا ان معظم المصادر تكاد ان تكون متوفرة للكتابة حول تطور الثورة .. ولم يبق لنا سوى الوقت لاعداد ذلك ، في شكله النهائي .

في الحقيقة هناك اشياء مهمة جدا في تاريخ الثورة اليمنية وقد كنت افضل ان يكون هناك كتاب ليس سرديا فقط ولكن يجب ان يعتمد على الناحية التحليلية والموضوعية . ومع ذلك فنحن نفكر الآن على الاقل في اهمية وجود كتابات سردية للتاريخ ثم نحاول بعد ذلك ان نكتب للتقييم.. اهم شيء الآن هو ان يكون هناك رصد للوقائع التاريخية لكي تكون مصدرا للتحليل والتقيم .

عبد الفتاح اسماعيل

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

صلاح ستيتيه

إحدى عشرة قصيدة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

I

أيْديِنا وبدائلُـها
في الضوء جسد /
من الثمرة استُخرجتِ الثمرة . ما
تَبقّى — مستيقظاً :
الأصابعُ وقصَبُها .

بالأصابع حيث ينهض السّم
يا لَلثّمرة ، تُشْطَرُ كالنّهد .

II

إنّهما الأبُ والأمّ
تهتفُ لهما النّارُ

وأشكالها حين تعانق النّار النّار

هنا ، الوداع قاحل : أية ثمار
ستأتي وتمتزج بثمارٍ أخرى
تُطلِقُ الأبُ وتطمئن الرّمل ؟

أيّتها الأمُّ بسيفها
الذي يناهض الرّحِمَ القاسية ، خامٌ هو الطّفل :
قبل الروح ، كانت النّارُ تصرخ داخل النّار .

III

هي ذي السماء عذبة تتأسّس على الوجود . أيتها الحمَامات
من أين تجيئين
ومن أجل أيّ مؤاساة فاتَ أوانُها ؟

صُغْنا الجسد والجسد الآخر
المجنونَ الجوهرِ ، ورأينا
إلى الجسد الآخر يتلألأ في نَفْيِ
زجاج النّوافذ

يا طيوراً هنا فوق الأعمدة
امنحينا هذا المساء . امنحينا
هذا المساء
قبل تجويع الغرفة الفارغة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٤

الوجه غائب . الجسم
غائب في ثنايا غياب
تاركاً لمن سيحبّه الغيّاب .

أزرقٌ هو الدّخان . خطوطٌ
تسير نحو خطوط أخرى . الهواء
يسقط منهكاً عندَ أقدام إلهيّة .

حركةٌ منّا في أوراقٍ
كوّنتها سماءٌ فقيرةٌ . من
وكل إلينا الشجرة المزدوجة وهذه الأصابع
الأكثر قوّةً من نجمةٍ تتلألأ ؟

لماذا . إنها السؤال . تنام
وتسهر في السّهرة الطويلة للجسد
الذي يشرب ويمشي .

٥

أمّهاتٌ أكثر علواً من الشجر
يلتهمهن العشب والأسم ، اليدُ
مُغطاةٌ بدمٍ طويل . النّهدُ
مرئيٌّ ، الميّتُ الجميلُ .

— هذا لن يكونَ بعد : ماءٌ ،

ممّا قبل البرودة . (الاسم)
: تحت احتمال البرودة غير المؤمَّل :

أمّهاتٌ ، القولُ . (الاسم)
مُخَضّبٌ بنهرٍ له وجه السّيل
في الأوراقِ التي يغمرها الظلام ، أنتنّ :
مليئاتٌ بأيْدٍ مشعّة .

VI

الجسدُ العبثيّ المتشوّقُ
في بريق الحجر ، يقرأ دون أوراق
فيما تجرحه زاوية المساء

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أيها الجسد الجميل ممّا قبل الصّيفِ ، قلِ
الحجَر البارد ، الحجرَ المضيء
؛ العصفورَ المموِّه .

لأنّ القمحَ منعدمٌ ، في الجسد جوعٌ
إلى خبزٍ ممّا قبْل المرأة . لأيّ /
قَمْحٍ . أو لأيّ اسْم ؟

VII

تلك التي ستموت
حَجر ظُفرِها مبهورٌ بالحزن
أصابعها تلامس الموت

أحيّيها لأنّها لن تموت
بل ستلامس الموتَ وحسب
بل تموتُ وحسب

فَخذانِ قاسيتان فوق نعومة عشب أخضر
غاب القلب
كبر العصفورُ والغيمُ غاب القلب .

VIII

أيّتها الأمّ ها هنّ عاشقات الإبن
وجههنّ سجينٌ في الكلام
وجههنّ تحوّل إلى كلام
— أيتها المتأسّيةُ بالإبن

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الابن يُصْحر لو الصّحراءُ من هنا
يراقب نومَ الكلام
يده الكائنة يده الغائبة
تمسك بالنّهد تحت شفرتها

أيّتها الأمّ المحفورة في الكلام
سينبت قمح العدم من القمح هنا
— دون ذلك الإبن ،
: سيكون الحبّ في مرآة الإبن

IX

ثمّةَ بالتّربةِ المخيفةِ تربةٌ

مخيفةٌ مع الأشجار الذّاهلة
، وقد شاخَتِ التّربة

أيها الشاعر يا مَنْ يتدثّر بالأرض
ها هنا ثيابُكَ
مع عَتبةِ الأيدي

X

بَجعٌ ، كلامٌ
ضيّق

يا للجميل النائم
يا للنّوم في النّوم
يقظة ناطقة

والأرض حوله ،
تكوّن
الفَم .

XI

شجرة معكوسة في السّحابة
أو غائبٌ مُعْتم
الشّكل تكسّر أخيراً تبخّر الزّيتُ

يا لمصباحِ مصباحِ
كثير العُقَد منغرسٍ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في أرضٍ ضيّقةٍ ، وباطلة
ومحروقة الوجه
(حيث يتلألأ وحيداً نهدُ أمٍّ فتيّة)

يا للّيل المكوّن من الليل يا للمغيّم
— في الانعكاس :

« سنسهرُ بصُحبةِ الكلام »
بلا صراخٍ ، على مرمى قوس :

صلاح ستيتيه
(باريس)

(ترجمة أدونيس)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كمال خير بك

دفتر الغياب *

الحكاية

آثرتُ أن أبدأ من نهاية الروايَه
قراءتي
آثرتُ أن أبدأ من نهاية الرسالَه
كتابتي
كي أقنص الألفاظ من أعضائها الخفيّه
وأدفع القرّاء خلف نجمةٍ
معصوبة العينين أو غزالَه
تركض في أغواريَ القصيّه
آثرتُ
آثرتُ أن أعقّد الحكايَه
حكاية التاريخ والأشياء ... أو حكايتي

(*) عنوان مجموعة تصدر قريبا للشاعر ، معظم قصائدها ، بما فيها ما ينشر الآن ، كتبت قبل عام ١٩٦٧ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لا طمعاً بنعمة الأحاجي
بل . . .
رهبةً من شبح النهايَة

دليل الفارس الصغير

« الى طرفة بن العبد »

أصابعاً . . . أصابعاً
بعدد النهود
بعدد السيوف ، والكؤوس ، والأقلام !
كي تستطيع هذه اليدُ أن تعود
يدي ،
وهذا الرأس أن ينام

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

القبعات

كانت جميع القبّعات
وحيدةً بلا رؤوس
تسير في شوارع المطَر

وكانت الحياة
تنوء تحت وطأةِ الخطَر
تهمُّ بالجلوس
في مقعد السفَر .

حملت ضحكتها

حملت ضحكتها تحت المطَرْ
كالمظلّهْ
ومضتْ يلحقها نهرُ شرَرْ
وأهلّهْ
فانحنى من حولها كلُّ الشجَرْ .

الطريق — I

ذهبت ، وكان الطريقُ
رفيقاً حزيناً
يسير ورائي
وحين وصلت سمعت الطريقَ
ينوح ويصرخ تحت حذائي .

الطريق — II

مشيتُ ، وكان الطريقُ
صديقاً أميناً
فأودعته قدميْ

وحين تعبتُ . . . جلستُ ، ونمتُ
فقام الطريقُ
وسار عليْ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بهلوان

كانَ يمشي فوقَ حبلِ المشنقَهْ —
فوقَ خطِّ الاستواءْ
لابساً كلَّ ثيابِ البهلوان
صفقَ الجمهور . كانَ المهرجانْ
هائلاً ؛ والمشنقهْ
تتدلّى
في الهواءْ
مثلَ أنثى .

صارت اللعبة أحلى
صارت اللعبة أقوى من حدود الامتحان :
قفز الفارس من ثقب الزمانْ
سقط الشاعر في بركة ضوءٍ مغلَقَهْ
رائعاً
مثلَ شجاعٍ
أو . . . جبانْ !

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الحقيبة

شاء المسافر أن ينسى حقيبتَهُ
وفي الحقيبةِ
جرحٌ دائمُ السفَرِ .

وحين أمسى بعيداً
صار يندُبُها
ويستجير بها
من شدّة الضجرِ .

السر

مزّق النهرُ قميص البحر كي يعبرَ ؛ قال البحرُ : « مَنْ أنت لكي تدخلني ؟ كيف تغزوني وتفنى بين أحشائي » ؟
أجاب النَهَرُ :
« عَجَبٌ أن تجهل السرّ وأن تسألني !
كيف تنسى
أنّك الأنثى
وأنّي الذكَرُ » ؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

دفتر الغياب

أراك ؟ أم لا أراكْ ؟
أراك كي تراني
مختبئاً في دفتر الغيابْ

أراك في أوراق هذا الكتابْ
مطارداً كالفهد في البراري ،
منتصراً في عصمة السرابْ

أراك في احتضاري —
في كِلْمَتَيْكَ :
العودةُ اغترابْ

سياحة

صعد النبع إلى النهر ليمضي في سياحَهْ
حاملاً كلَّ معدّات السفَرْ
وفضول السائحينْ

وكأطفال الجبال الحالمينْ
لم يكنْ يعرف معنًى للخطرْ
لم يكن يتقن قانون الملاحَهْ

غرَقاً مات ، ولم يظهر له أدنى أثَرْ :
(لم يكن يدرك أنّ النهر لا يحسنُ في البحر السباحَهْ) .

علية الموسيقى

يسقط من عليّة الموسيقى
نهدٌ ويستحيلْ
حمامةً تحمل في منقارها الجميلْ
صديقا .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الموجة

كانت الموجة طفلَه
وُلِدَتْ من سرّة الريح ، وكانتْ
طفلَةٌ تولد ، كالموجة ، في ذاكرتي
هربت من شفتي
عندما قبّلتها أوّلَ قبلَه

حوار

سأل الليلُ النهار :
« مَنْ أنا ؟ » قال : « أنا
في ثياب الانتحارْ » .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الصقر والحمامة

قال : انتهى عصرٌ
وهذا أول القيامَهْ .
سألتُ : ما العلامَهْ ؟
أجابني مستغرباً : أما رأيتَ
أنّ المرأةَ الصقرُ
وأنّ الرجلَ الحمامَهْ ؟

السهم والدائرة

قيل إنّ الذاكرَهْ
موجةٌ أو عاهرَهْ

قلتُ : يا ذاكرة الموت اعتقيني

. . . .

فأنا السهمُ
وأنت الدائرَهْ .

عنوان الرياح

كان السرير صحيفةً بيضاء تغري بالكتابَهْ
وأناملي ريَشٌ تهدّد بالرحيل
حين ارتطمت بنهدك المنشور فوقي كالسّحابَهْ
فولجت بابَهْ
وتركت عنوانين : عنوانَ الرياحِ ،
وتحته عنوان شعْري المستحيل

. . . وجلست منتظراً جوابَهْ

حاشية الكتاب

قرأت في حاشية الكتاب :
الحزن سؤالْ
والفرح جوابْ .

سرير الفضة

دخل الذهب سرير الفضّة صُدْفَهْ
فارتجفت جوهرة السلطانْ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

واتّسعت دائرة الرجفَه
في كل مكانْ
الأمراء ارتجفوا شبقاً
والشعراء ارتجفوا شعراً
واخترعوا بعض الأوزانْ
والفقراءُ
ارتجفوا برداً
فاهتزّتْ
كلّ التيجانْ

صحراء الوجوه

كان صوتي غيمةً
ثم انهمَرْ
فوق صحراء الوجوه القاحلَه
كان قلبي
دورقاً تحت المطَرْ
ثم مرّت عجلات القافلَه
فوق قلبي
فانكسَرْ

كان مثلي شاعراً . . . ثم انتحَرْ !

كمال خير بك

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

سمير الصايغ

مثنوي

« اني أرى واحدا وانشد واحدا ، واعلم واحدا ، واقرأ واحدا »
جلال الدين الرومي

١ ــ الابيض والاسود

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الملعبُ ينقسم اثنين
كل شيء ينقسم اثنين متوازيين أمام الدين وأمام العقل ،
الملعب واللاعبون والجمهور والثياب والألوان والعلامات والرموز
لكنَّ القصد واحد :
الانتصار
غلبةٌ لواحد من الاثنين
هكذا بدأ اللعب
هكذا يبدأ العالم .

المشهدُ آسر
وثمة إغراء يدعو العين ويُشعل في القلب أولَ الحريق
فها هنا ينقسم العالم اثنين :
الجهات والمدن والأذواق والأسماء

وثمة حنينٌ لنصر مضيء
وغلبة تكسر المسافات وتمحو الخطوط
علا الصراخ
وكان لا بدّ أن انضمّ إلى فريق
لا بدّ أن ألعب مع واحدٍ ضدّ الآخر
لا بدّ أن أنتصرَ أو أنهزم
فالملعبُ ينقسم اثنين في :
الأشكال والألوان والرموز
وليس ثمة وقت فاللعب ابتدأ
فإلى أية جهة أنضم ؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قلت :

أنا مع **الأبيض** ضدّ الأسود
(ورحتُ أراقبُ الأبيض ، أنقل إليه خفقة القلب ولهفة الصدر
وأزينُ له القدرة
وأرتب له كأس الغلبةَ وبهجة الانتصار

قلتُ :

لينهزم الأسود
لتنهزم الأفعى التي جاءت تغري حواء
لينهزم الدخان المتصاعد من ضحايا قابيل
لينهزم النبع الذي حلم بالطوفان
ولتنهزم الجيوش أمام أسوار بابل

قلتُ :

لينهزم الليل ، وأول الغروب ، وغياب الشمس
لتنهزم الأرض التي لا تنبت شجراً
لتنهزم السماء التي لا تأوي نجماً ،
يمشي ويبشر بميلاد جديد

قلتُ :

وليكتب الانتصار **للأبيض .**
لكني عندما انحزت واستسلمت **للأبيض**
عندما صرتُ أبيض
لم أعد أرى الألوان
لم أعد أرى **الأسود**

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قلتُ :

لأستيقظ ولأُعِدْ ترتيب المواجهة وتساءلتُ :
إلى أيّة جهة أنضم ؟

قلتُ :

أقف إلى جانب **الجواب** ضدّ السؤال

قلتُ :

لينهزم الغرب أمام وجه الشرق
لينهزم الجديد أمام وجه القديم
لينهزم العقل والليونة والروية والتخطيط والتصميم
لتنهزم الإرادة

قلتُ :

لتكن الغلبة للقلب والغريزة والسريرة

قلتُ :

لينهزم **السؤال**
ولتكن الغلبة **للجواب** الذي كان في البدء .

(لكني عندما انحزت واستسلمت **للقديم**
عندما صرت قديماً
ولدَ فيَّ الحنين إلى الجديد
اشتقتُ للسؤال
وأغراني النداء ، يقول لي :
من هنا أوّل الولادة)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

رأيتني أنقسمُ اثنين :
نصفي مع الأبيض ونصفي مع الأسود
نصفي مع الجواب ونصفي مع السؤال
صرت اثنين :
واحدٌ قديم وواحد جديد
واحدٌ يمتحن إنتصاره وواحد يتمرد على انهزامه
صرت الملعب
ينقسمُ اثنين متوازيين متساويين ..
فإلى أية جهةٍ أنضم ؟

ومن مِنّي ينتصر ؟
ومن مِنّي ينهزم ؟

قلتُ :
لأستيقظ .
رأيته واحداً
رأيته في صورة المرآة .

٢ ــ الاول والثاني

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الأول يجيء من جهة الغرب حيث يبدأ البحر أو ينتهي
الثاني يجيء من جهة الشرق حيث تبدأ الصحراء أو تنتهي

الأول يبوح :
إن شوق **الأول** للثاني قديم قدم الغرب والشرق
وإن **الثاني** إسم للأول
إن شوق **الثاني** بلا جهات
وإن الثاني يبحث عن اسمه في **الأول** .

أ ــ مونولوغ رقم واحد

الأول يقول :
ها أنذا أخيراً في أرض المشرق
لكن لماذا هذا الضجيج وأين هو عطر التفاح
أين هو الشرق

الكل يسمّيه ، الكل يدّعي أنه من أبنائه الكل يؤكد لي
أني على أرضه ، لكن أين هو الشرق
أسمع ولا أرى
فمن يرفع عن عيني هذا الحجاب ؟

أمسِ تساءلت عما حدث ؟
فتدافع الكلام ، تدافع الدمع تدافع الخوف تدافع الهمس
قلتُ لأصغ
جاء الفجْرُ تلاه المساء جاء الليل تلاه الفجر
فانتبهت
كان الكلام رماداً والدمع غباراً والخوف خرقة سوداء
والهمس غصناً مكسوراً
ورأيتُني وحيداً

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وأمس رأيت رجلاً نصفه أبيض ونصفه أسود وفي صدره حربة
قلت : من فعل بكَ ذلك ؟ قال :
كل شيء ينقسم اثنين :
التفاح والبحر والفجر والأحلام
حرفٌ ضد حرف
مساء ضد مساء
فأي نصف منّي تسأل ؟

ب — مونولوغ رقم اثنين
الثاني يقول :
كيف أروي عني ؟ ومن أين أبدأ ؟

هل أروي كيف رأيت العدو يتقدم
وكيف أطلقت الرصاص
وكيف فرحت بالدماء تجري
وكيف عندما طلع الفجرُ رأيتُني قتيلاً

كيف أروي عني ؟ ومن أين أبدأ
هل أروي كيف أحِنُّ كلما صرت واحداً أن أكون اثنين
وكيف أحنّ كلما صرت اثنين أن أكون واحداً
وكيف كلما توحّدت تجزأت

كيف أروي عني ؟ ومن أين أبدأ
هل أروي عندما أقول « نعم » أعني « لا »
وعندما أقول « لا » أعني « نعم »
فكيف أروي عني ومن أين أبدأ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ج – حوار رقم واحد

الثاني يسأل الأول :
حدثني عن الشرق ؟
الأول يجيب الثاني :
شمسه تشرق كأنها تغيب
شجره ينمو كأنه يهرم
ربيعه خريف وبحره صحراء

الثاني يسأل الأول :
حدثني عن الشرق ؟

الاول يجيب الثاني :
تبتعد عنه فتراه
تقترب منه فيحتجب
كلامه لغو ودمه دمع
الثاني يسأل الأول :
حدثني عن الشرق
الأول يجيب الثاني :
الشرق يُظلم .

د – حوار رقم اثنين
الأول يسأل الثاني :
إلى أين تمضي ؟
الثاني يجيب الأول :
جاءني النداء عند الصباح
أن الطوفات آت
قمت أجمع الأشجار لأبني الفلك الجديد
الأول يسأل الثاني :
إلى أين تمضي ؟
الثاني يجيب الأول :
جاءني النداء عند الصباح
قم واخرج من الفلك فالماء جفّ
وعندما فتحت الأبواب لم أجدْني
الأول يسأل الثاني :
إلى أين تمضي ؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الثاني يجيب الأول :

لمّا وصلتُ إلى الأول
لم أعد أعرف الجهات .

٣ ـ الهو والهي

أ ـ يتساءل عن الفرق بين الماء ومجرى النهر
بين رأس الرمح وجبهة الخاصرة
وعندما ينغلق القلب على الكلام

يتساءل :

لماذا يعود الفجر فيولد كلَّ صباح
والأغصانُ تستيقظ كلما جاء ربيع

يتساءل أيضاً :

كيف يتم التوحد بين الماء والمجرى والرمح والخاصرة
وكيف يتحد الماء بالماء .

ب ـ تقول له :

بيني وبيني حدود
وبيني وبينكَ حدود
فأنا الحد .

يقول لها :

أنتِ النداء

وأنا منذ الصباح الأول أرتبُ أوقات الاستجابة
جمعتُ رمان البساتين
وخبّأتُ في الكوى أغصان الزيزفون
وغسلتُ عينيّ بالغار
ووقفتُ أصغي .

تقول له :

وأنا منذ الصباح الأول ناديتكَ
سألتُ العين عن أول حرف من اسمكَ
وسألت القلب أن يجمع الحروف ويسميكَ
وعندما قام اللسانُ ينادي :
هبت الريح من الجهات الأربع

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يقول لها :

حفرت على الأبواب حروف اسمك وعلمت الأحجار كيف تقرؤها
همست للماء
أن وجهك كلون التفاح ولمشيتك عطر البيلسان
وقلت في سري :
سيسمع نداءك الرعيان وستراك أوراق الحور
وسأجيء .

تقول له :

مضيتُ إليك في الخفية
وعندما نزل الليل ونامت أشجار الجوز واستراحت الطرقات
خرجتُ إليكَ

خبأتُ في صدري همسات العنب
وكنت جمعت لكَ من كل حكاية تنهيدة
وأمسِ سألت الطير عن الإغراء . . .
فملاذا جاء الطوفان ودارت الأرض وغزاني النوم ؟

يقول لها :

استيقظتُ فجأة وكأنني سمعت النداء
ركضتُ في البراري
في يدي الرمح وعلى صدري تعويذة ضدّ الأفاعي . . .
كان الماء يركض معي
وكانت سنابل القمح تنمو ورائي
انحنت أمامي الجبال ولانت تحت قدميّ صخور الطريق
فلماذا لم تأتي ؟

تقول له :

أتيتُ ولم ترَني
أخذكَ الركضُ :
عيناكَ مسمرتان في الأفق ولم تلتفت
ناديتكَ فلم تسمع
اقتربت منك فلم تتوقف
هززت كتفيك فلم تنتبه .
وكنتَ تمضي في يدكَ الرمح . . .
سألتني عني

وقلتَ لي : لن تخيفني حيوانات الغابة
بكيتُ
وقلتُ لك : ها أنا هي
ضحكتَ
وأشرت إلى صدرك وقلت لي : لن أموت

يقول لها :

لكنني رأيتُ وجهكِ أيضاً في النوم
وطلعتِ أمامي على عتبة البيت
وكنتِ تختبئين في العليق وخلف المنعطفات
وقال لي الصيادون أنهم شاهدوا شعركِ يتطاير في البعيد
وسمعتُ وشوشاتك بين السنابل
ورأيت آثاركِ في كل اتجاه ،
فلم أصدق .

ج —

تقول له :

عندما جئت إليك كنتُ أغادرُكَ

يقول لها :

عندما نظرت إلى المرآة رأيت وجهكِ

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

٤ ـ وصل

أ ـ تقولين :

نبتَ العشب على الجدران وأُحكمَ الحصار وتحصَّنت الأسرة
وعلا فوق العيون بريقٌ

تقولين :

مرَّ الحلمُ أغرى بفتح الأبواب :
ليكن الغزو عاصفاً وماحياً
وقلتِ لي لحظة غمَرني الموت :
كنتُ ألدُكَ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تقولين :

غابت البذرة في السراب ، فتاهت الخطوات
تنسج حول القلب أطرافَ الحجاب

تقولين :

لا يجيء الموت إلاّ في الغياب
فأيقظني
وقلت لي لحظة التفتّ :
ها إنّي ألدُكَ الآن

تقولين :

مرة نبَتَّ فيَّ كما ينبتُ الغصن
كما ينبتُ للطائر جناح

وقلتِ لي :

غلبني التوحد .

ب – تتحدثين عن غياب وعن نقصان :

أن نعطي ما لا نملكه

أن نعطي ما لا نستطيع أن نعطيه

علا الزنبق قلتُ : لأكونكِ

فأعبر برزخ العطاء

وتساءلنا : تساءلنا جميعاً – كانت أقدامنا يقودها
القفزُ والقمرُ يزين لنا حرارة اللسان – عن الطرفين ؟
أيهما المنتصر :
العاشق أم المعشوق
وفرحنا جميعاً عندما جاء الجواب . . .
فعمت البهجة وغرق اللسان بدفء الكلام !

(نموت معاً ونولد معاً) .

ج – حملتُ إليكِ الزيتَ وقلت في سري :

ستسرين عندما أمسح بالزيت شعركِ
ومنحنى العنق
وكنتُ أشتاق
أرى بريق عينيك ، أسمع صوتكِ وتملؤني الراحة
عندما ترفعين ذراعيكِ للعناق .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وقلتُ في سري :

ستسرين لحظةَ أنحني عليك

ألملمكِ كالثمر . وإنكِ ستنتظرين غزوي الجريح

ومرةً أغريتِ العنبَ

أغريتِ الحلمَ ودعوتني .

أطاعتكِ الأشجار

أطاعكِ الماء

وزيّنت لي مدى العين

توجتني

وأقمتني السيدَ في مملكتكِ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أضاءَ وجهكِ

وقرأتُ تحت العينين خوفكِ

ان يمتص الندى رحيقَ الأوراق .

د ـــ

الأمرُ واحدٌ إذن

كنتُ أسمع أن الماء والدماء واحد . وقلتُ لك لحظة أصغيت :

غلبني **التوحد** .

٥ ـــ الهو والهو

فاجأتني :

(مرّ جرح . مرّ السؤال)

وكان خيطٌ من الحزن يمضي ودمع يمطر فوق الهجرة
وكانت الغربةُ في تفتحها الأول .
(مرَّ جرحٌ مرَّ السؤال)
وكان الزنبقُ يعلو قلت: ليَعْلُ النداء
وكان لا بدّ من علامةٍ ليطمئن القلب وتستقيم السريرة
ففاجَأتَني

تمنيتُني أنتَ
وأن تفاجأ بي

وتساءلتُ : أيهما أكون ؟
بياضُ الزنبق ؟ أم الزنبق ؟
الشوق ؟ أم الوصول ؟
(الوعد يردده الصدى : وتروي الأغصانُ
مساء البذور . هي الولادة الثانية ، ولادة من فوق
وولادة من ماء وولادة من روح ، وثمة خبز يحيي إلى الأبد)

مضيتُ ونسيتُ
أمضي وأنسى

(لم تستقم الحية في البرية وطلع شوك كثير
وعندما انحنى الرأس اتسعت الدائرة وامتدّ القاع
وكان النبعُ حاراً
وفي الداخل نبتَ الشوق للاتحاد) .
وصلنا معاً
وصلا معاً : الرجاء والفرار

هنا الرمحُ
وهنا النجمة
وصلنا معاً
وصلا معاً الجرح : والضياء .

ثم فاجأتني
فنزلت السكينة وتمّ الفناء .

٦ ـ وصل

أ ـ إلى أين تمضي ؟
ـ الاتجاهُ نحو الماء والقصدُ النبع

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

* إلى أين تمضي ؟
الصوره تمحى وكلما طلع علينا فجر نقرأ النداء بوجه جديد
(قيل لنا : سينبت السر في أغصان الصفصاف
وسيكبر في الطرقات التي قادت ودارت وانحنت واتجهت
قيل لنا : آخر المرارة غبطة
قيل لنا : سيركن القلبُ وتغفو الروح)

* إلى أين تمضي ؟
ـ أتذكّر أننا كنّا مضينا
عندما رحنا نرسم حدوداً لم تستقم لهدفٍ مجهول
فجأةً أدركنا أننا نمضي .

(قيل لنا : سيزهر الجسدُ وعلى الخاصرةِ سينحني الورد
قيل لنا : سيغمر الندى العيون . وتتزين الأسرة بالخمر .

* إلى أين تمضي
– إلى حيث تتساوى الخطوات مع الطريق .

* إلى أين تمضي
– أمضي نحوي .
أمضي إليّ .

٧ ـ الواحد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في النهاية ليس ثمة غير
لا آخر
ليس إلاّ أنتَ
أنتَ الذي لاشيء سواكَ
أنتَ دون نسبةٍ
دون استعارةٍ
دون تحديد .

في النهاية :
تراكَ أمامكَ
وحدكَ
تراك فيكَ

متنوي

ففي البدء
لم يكن إلاّ أنتَ
لم يكن إلاّكَ
لم يكنْ
لم
ل
م

سمير الصايغ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هنري فريد صعب

أربع قصائد

1 — في الطرف الآخر للمرآة

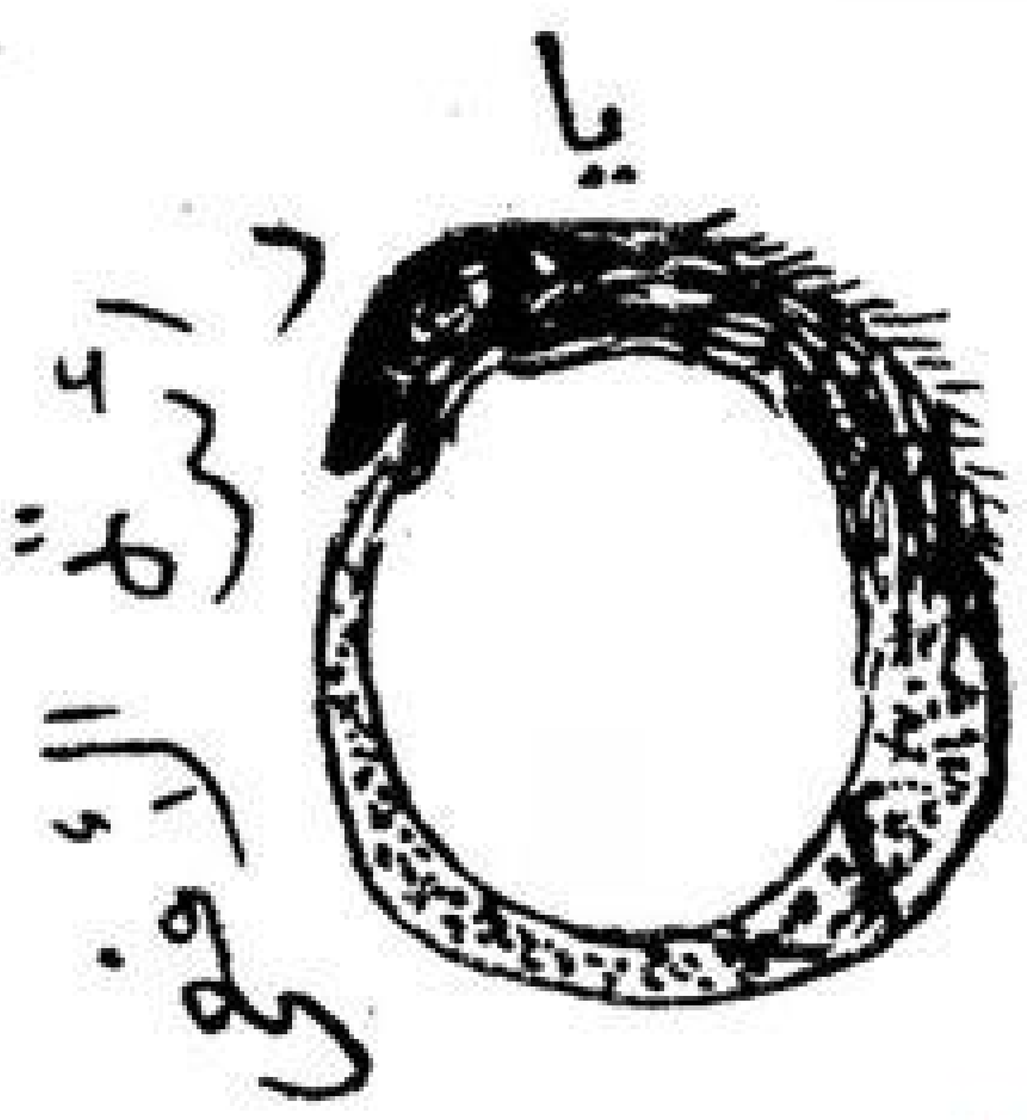
أجرّع الصّمت العتيقَ
رافعاً
إشارة الحرباءْ
أشطر في جلديَ خبز الموميا
مرارةَ التمساحْ
أرمي بأمعاء عزازيلَ على قنافذ الكتابهْ
أجلد زوّاري
بالدودةِ
الوحيده
أشعل قيء الحملِ في الآذانْ

أجرّ عسر الهضم في البلّوْر
واللهَ في مداخن الغريزه

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لا نار في جبّانة البلور

يا الطّرَفُ الآخر للمرآةِ



II — هل تحمل الحصاة سر الموجة ؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كما قُذف بي في الصّوَر الباهتة أمدّ الفشل
في الدوائر المربّعة
وبرجي الدّلو رعبٌ معلّق
تصدّعٌ في سطح النّفي
نريفُ فُقْمة على خشبة المسرح
شيخٌ يدّعي النّبوءة في أحشاء ذئب أسعلوري .
أستيقظ في الشيء المسخ
في الحدّ المقابل
في صَدَفة بزّاقة .
أصداف البزّاق مضاعة في الشوارع في النوافذ .
زيّاح البزّاق يستفرغ زيته الزئبقي
على وجهي المصمّغ بالانفصال .
ويسكنني قطٌ فرعوني يحجب عنّي الآخر .
والوحدة — الانتظار

شجرة مقلوبة في محبرتي
يطاردها دم ثور أبيض .

أيها الحلزون العالي الذي يسقط في مكعّبات الحزن ! أين هويّتي ؟

هل تحمل الحصاة سرّ الموجة ؟

وهل تصيد **الأفعى – النار** الّتي تتسلّق خرز الظهر (أيها اليوغيّون
والقديسون) .
هل تصيد
النمرَ الهارب بين الأشياء والرؤى ؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

III – شجرة زنزلخت

قبل الميلاد بزمن ، مرّ راعٍ مرهَق
شرّدت خرافَه الريح ، بشجرة زنزلخت
خضراء . مدّ يده وقطف ثمرة . وأفرغت
زيزانٌ صفراء حزنها الكثير في فمه .
فتطلّع إلى السماء وصاح :
– أما كان يمكن ؟
وردّد الصدى : كِنْ كِنْ نْ نْ نْ . . .
وإذا قبالَه شجرة خوخ تداعب طفلاً
يُدعى **لاوتسو** ، وقد تعلّقت بها جماجم
ملتهبة ، لها أعضاء خنثويّة شفّافة ، تدلكها
حيّة هلّينيّة بعشبة القيامة .

واحتار : أيّ الثمار جماجم ؟ وأيّ
الجماجم ثمار ؟
وتجرأ وتناول خوخة . وقبل أن
يأكلها ، شقّها ليرى هل تخلو من الدود .
فعثر على طفل في مذْود ، وحوله والداه
وبعض الحيوانات والبشر .
ذُهل وتطلّع إلى السماء وصاح :
— أما كان يمكنْ ؟
وردّد الصّدى : كِنْ كِنْ نْ نْ نْ . . .
وإذا الخوخة تفتح شقّيها واسعاً
وتبتلعه . فالتفت يبحث عن السماء ليصيح
في وجهها ، لكنّ خادماً في هيكل مَنْدالا
حجبها عنه وهو يطويها بيمينه ليصل إلى الخوخة ويلتهمها .
وإذا وزّة مثقوبة الجنب تنطّ من هامة **سان — غْرالْ** ، ثم تقترب ساحبة
زورقاً للنجاة في نهر حليبي ، وتدفع منقارها بين شفتيه هامسة في
أذنه بحنان :
— إرضعْ يا بنيّ .
فشدّ أسنانه على المنقار فغرزت فيه . وشدّ أكثر ليفلت فانقطع المنقار
وسقط على الأرض دودةً دَبقة بألف عين . وانتصبت الوزّة
أمامه شجرة زنزلخت جرداء . وهو تحتها مرهَق ورأسه إلى السماء
والصدى يردّد : كِنْ كِنْ نْ نْ نْ . . .

VI – أيِّل شارد

على مدخل حديقة الارتنسيا زهرة الفصح ، قرب بحيرة حاقدة ، وقف
أيّل شارد على قفاه ورفع يديه كالبشر ونطق بلغة نوح .
وظلّ واقفاً ولم يعرف اللذّة التي ذاقها أبناء الله مع بنات الناس .
على لوح يعلوه قرأت :
(أنا المسكون بالجفاف اقتلوني . وليكنْ جلْدي كفناً لكم .
يقول ابن سينا : « مرارة التيوس الجبليّة ترياق لجميع السموم ») .
كنتُ جائعاً فشهرت مديتي وكدت أهوي بها . لو لم تفرّ من يدي وتتجلّى
درويشاً من أهل الخصوص في الكرامات في عينيه سنونوتان تنزفان.
نظر إليّ الأيّل بعد ذهول قال :
– متى لا أكون حائط المبكى بيني وبين ثعبان الدرويش **أبي حفص** ؟
وصاح ديك ذهبي بلباس الحارس الليلي من أعلى غصن في شجرة الدردار
الكونيّة **إيغدْرازيل** .
فانتبه الأيّل من غيبوبتهِ ونطق بلغة نوح :
– دائماً أنت ؟ أيها الزمن المخثّر كيف أخرج من مرآة الحبر ؟ كيف
أثقب الإلّ له المشنوق فيّ للكشف عن الكتابة الأولى ؟ أوراق الدردار والقشور
الطازجة وجُبّتي الوحيدة التي تتكرر خرائطَ للانتحار ضدّ لدغةِ
الأفعى والحجر الفلسفي ووحيدِ القرن المنازع في رحم عذراء .
تقدّمتُ إليه لأتحقق مما أرى وأسمع . لم أجد غير شيخ أعور مبتور اليد
مدلّى من مشنقة في الفراغ . وانعكس جسمانه الموشوري نسَخاً لا تُعدّ .
– تُرى ، أيّ **شامان** يشكّ بخيطه طواطم البحيرة ؟ !
فانتفض الموشور وتمّم محدّقاً إليّ :
– أتنكرني نسختي الأصليّة ؟

ثم انتفض ثانية وذُعرت معه مسوخ متنوعة لا تُعَدّ . وفي نسخة كنتُ أقطع إحدى يديه طلسماً ضدّ سَلَسْح الوطاويط والخيبة . وفي أخرى كان يقلع عينيه لجنّي نبعٍ أعور كي يقشر معرفة الماء لسلالة الأيائل . وكعادتي صرخت :

ـ أمنْ أجل هذه اللعبة ؟ ! كم هي مفجعة شرنقتك يا **أودان !**

واهتزّت المسافة تحت قدميّ . وارتفع برج تسكنه عرّافة . وأومأت فبدا فَرج أسود يفرز نمالاً ملوّنة طمت حتى أغرقت الجميع .

هنري فريد صعب

(بيروت)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ماهر شفيق

مشاهد سوداء

فجأة شحبت الأرض ، وأصبح الركام صديقي ، والأنقاض امرأةً في
سريري ، والخوف شبحاً يتربّع في ظلي .
فجأةً ذبلتُ كأن الخريفَ قابلتي ، والصيف يداي الناحلتان .
فجأةً تغيّرتْ ملامحي المشرقية ، واستولتْ عليَّ التجزئة .
فجأةً استعمرني القلق وتساقطتُ في خارطةِ الرّعد .
فجأةً طرق بابي تيمورلنك
يزيد بن معاوية ، هولاكو ، كاليغولا ، الحجاج بن يوسف الثقفي ،
غوبلز ، أدولف هتلر
فجأة غادرني هؤلاء ، تاركين قصائدهم ، وأحذيتهم وسراويلهم
في خزانتي الخشبية
رامبو إلى الكتاب الأسود
لامرتين إلى البحيرة ، دي ليل آدم إلى القلعة القديمة ، مايا كوفسكي إلى
المسدس الذهبي ، بوشكين إلى السيف ؟ . .
فجأة كنتُ نديماً لهذه المقصلة
لماذا ــ لماذا ــ لماذا
لماذا ــ لماذا . . . ؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وأمامي يجلس سبعةُ أشخاصٍ وراء الطاولة —
ونهارٌ وحيد —
أبونا القديم : يرمي النرد فوق رخام المناضد !
الشيخ المتهرّىء : يبصق أيامهُ في المنديل !
البهلواني الجميل : يضرب الصباحَ بالعصيّ !
المرأة الخاطئة : تطرد الشمسَ من النافذة !
الرقيب الأزرق : يجلد القصيدة !
فارس الفرسان : مخاطه يسيل على القميص !
الطفل الكبير : يتغذى بالخمر ويرضع البحر !
وبين هؤلاء شخصٌ غريب وراء النافذة ، وحيداً يتأمل الشرفات .
فيرى امرأةً تنشر الغسيل على سياجٍ مبلّلٍ بالدمع ؛ شيخاً يجلس في كرسيٍّ من الخيزران . ويتابع هجرتهُ في الأمل ، طفلاً يعدو وراء الخراب ، بنتاً تحمل أوهامها باعتناء، وتهرع للزريبة . وحين يتغيّر المشهد / وينظر إلى ناحية البحر :
رأى غيمةً في القدحِ
زَهَراً في الإناء ، حصاةً على الرّمل ، كأساً على العشبِ ، طيراً على المائده
ونساءً وراء المظلاّتْ ،
وحين يحاور زهْر البراري ، يقول له :
لم يعدْ غيرهم في البلاد
لم يعدْ غيرنا للعذاب
لم يعد غير هذا الرصاص
لم يعد في النداءِ سوى بحّة
لم يعد في الأنينِ سوى مقلةٍ للبكاء
لم يعد غيرهم ، شرفةٌ ، وخرابٌ ، وطيفٌ جريح .

قطع /

ويتغير المشهد . . .

خرجتُ من الشخص الغريب الذي كان يتأمّل الشرفات وذهبتُ إلى الهاوية ، فأبصرت دمي عالقاً في حجارة البئر ، ووجدته مالئاً الأوعية الفضية ، ومالئاً كوزاً من الزبرجد . . . كان المماليك وأمراء البترول ، يعدُّون الوليمة لرأسي . وكانت الموائد تمتد من البحر إلى الصحراء . البدو جاءوا فوق جمالهم ، والرعاة فوق الحمير . . . إنّ رأسي في الإناء ، ودمي في طاسة الشرب . . .

وحين عدتُ من الهاوية قادتني العاصفة وبلّلت لحيتي — غمرتني بالعصفِ واجتاحتني ، جزأتني هشيماً — وجمّعتني لهيباً — أعطتني للبركان لينحت أعضائي . هكذا صرت بين يد العاصفة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

رِدْفٌ من حجرٍ أسودْ
ويدٌ من جمرٍ ناعمْ
قدمٌ تتلظّى
أنفٌ يفرزُ ناراً
عينٌ تتدفّقُ بالحمى

ثمّ ماذا . . . ؟

ماذا صنعتِ بي أيتها العاصفة ؟ يا ينبوع الهدمِ ويا شهوة التخريب ، ماذا فعلتَ بي أيها العصفُ أيها الثائرُ كالقرنفل ، أيها الهادىء كالحراب ، ها إني أتفتّتُ بين يديكَ كليلٍ مسكونٍ بنجومٍ سوداءَ ، أعدْني يا ملكي لبهائي

وأعدْني لمياهٍ مشتبكهْ
فأنا بين يديكَ ملاكٌ
يطلب أنْ يبعثَ في الحلَكهْ

متى أبعثُ إلهي ؟ فأنا ما زلتُ أتأبّط زلزالاً وأسير إلى حتفي . . . يجيء القتلَة — عشرة وعشرين خمسة وخمسين ، ألوفاً يجيئون ويحملون فؤوساً ، سكاكين ، دبابيس ، أناشيطَ ، شفرات للحلاقة ، ومرايا ، ثمّ تأتي الشواهد ، ثم يأتي البخور ، ثمّ تأتي الرصاصة العمياء ، ويسدل الجسد .
وحين يسدل الجسد ، تنهض الحيرةُ في مرآةٍ من محارٍ وأصدافٍ وحصىً ويصيب العين قُزَحُ الافتتان .

قطع /
ويتغيّر المشهد . . .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وعلى المنصّة أشياء تتزاوج — **الدّيناصور** يعانق الموج ، نياندرتال يقبل قطر الندى تنّيناً عالقاً في الغصون ، يهبط الآن ، ويذهب إلى بحيرةٍ تحلّق حولها الفراشات .

قطع /
ويتغيّر المشهد . . .

إلهي انزعْ عنّي أسنانكْ
إخلعْ لحيتك من ذقني
اتركني أرعى الخوفَ على الهضبَهْ

دعني أعدمُ إسمي فوق بطاحٍ ومفازات يملؤها مسحوق الرّغبه —
أبتي :
ضعني في البرزخ كي أستنشق عطر النارِ ، إلهي :
أين بلادي البيضاءَ أريدُ بلادي ،

كي نذهب للبريّة ، نتوسّد أحجاراً ، وننام على هدب الزّرافةِ نأكلُ فطرَ الأرضِ ، ونشرب ماء زمرّدةٍ تائهةٍ في الرّملِ ، إلهي :

مصّاص دماءٍ في رئتي
خفاشٌ عرّش في ذاكرتي
خنزيرٌ يرعى أحلامي
كرْكدَنٌ ينطحُ أيامي
شبحٌ يتمشى في عمري
شُرَطيٌّ يحرسُ أفكاري
مقصلةٌ تحلمُ في رأسي
أينَ أهيمُ إذن يا آدم ؟
هاتِ التفاحةَ
صَدّقني لن أقضمها . . . !

وإن لم تعطني إياها ، سأتجزأ بين العناصر وأقولُ :
ما الفرقُ إذن ؟ بين هلالٍ ووعاءٍ ، بين سماءٍ وبحر ، بين نبات الأقمارِ ، وعشب المرعى بين نجومٍ وحصىً بين رعودٍ ومويجاتٍ ، بين بروقٍ وبنادق ، بين سديمٍ ومتاريس شقراء .

قطع /
ويتغيّر المشهد . . .

يأتيني رادارٌ ويقول انظرْ في جسدي
حين أرى

أبصرُ جاسوساً في بنطالي ، يبحث عن كلمات وقصائد ، يبحث عن هاءَ وشينَ ، بُعَيْدَ قليلٍ يقتادُ الجاسوسُ الكلمةَ للزنزانة ، ينزلها في دهليزٍ ودروبٍ مظلمةٍ ، فوق حواجبها ليلٌ وقماشٌ أسودُ ، خلف يديها صفدٌ وسياطٌ تلمعُ ، تدخلُ ، تجلسُ فوق قنانٍ يدهنها الصمتُ ، وتصبحُ منفضةً للفافاتٍ وغيومَ دخانٍ دكناءْ .

قطع /
ويتغيّر المشهد . . .

آخذ ناظوراً ، وأحصي الهزائمَ وخسائر البلاد ، أصعدُ للجبل ، وأحدّق في هموم الشهداء ، والعوائل المبعثرة خلف التلال . ماذا قال لي الناظور ؟

حدثني صنينُ عن القتلى
عن طفلٍ يرحلُ في قنبلةٍ
عن آنسةٍ تتقنّع بشظايا القصفِ وعن ثوب امرأةٍ ، مهجورٍ ، قال انظرْ :

إنهمْ عيّنوا الرعبَ في الشرفاتْ
إنهمْ درّبوا المخبرينَ على الشّبهاتْ
إنهم يمنعونَ الأمانَ ويفتتنونَ بهذي المجازرْ
وقال :
تهيأ لمجزرةٍ قادمهْ

ستهبّ علينا
وتحرقُ قمصاننا
وتذيب أواني الخزفْ
ستدفنُ أحلامنا في الرّمالِ ، وتجمعُ أشلاءنافي الحطامِ ، وتمضي ، ونمضي ، ويمضونْ ،

قطع /
ويتغيّر المشهد . . .

فلذا استدعي رعداً مكبولاً ، أنزعُ عنه سلاسله ، وأنظّفُ هيأته من برقٍ وغيومٍ ،
أغسلهُ بيديَّ من الريحِ ، ومن ثمّ أفتّشُ جيبَهُ ،
عن نارجيلةِ جدّي ، عن مسبحة امرأةٍ عراقيّةْ
عن فنجان القهوة أسألهُ وأُحدثه عن مرعانا ، وأقول لهُ :
أين ارتحلتْ قريتنا
والشاةُ وكلبتنا
والإبلُ
وأقولُ علامَ يضيقُ صراطي
وتضيقُ أمامي السّبلُ ،
والطرقاتُ تغادرني
عند مساءٍ
تتساقطَ منه القبل
ألهذا ستغادرني مرتعشاً
يقطر من جبهتك الأملُ

أيها الرعدُ الجميل . . . بدأتُ أتفصّدُ وأذوبُ كحبات اللؤلؤ . لكأني أهبط من محارةِ البحر ، لكأني أتساقطُ من قمقم المارد ، لكأني أتسلسلُ من أرخبيلٍ عجيب ، لكأنّ الينبوع يريد أن يفلت مني ، لكأنّ النهرَ شقيقي ، والجدولَ أختي ، لكأنّ المحيط أبي ، والساقية أمي الحزينة . يا أيها الرعد الجميل ، هل حقاً هذه عائلتي ، وأنا سليل المياه .

قطع /
ويتغيّر المشهد . . .

رأسٌ جائعٌ خلف الطاولة ، يحدق في قصيدة ممزقة ، هنا وهناك ، صحونٌ ملوّثةٌ بطعام مأكول وأقداح ملطّخةٌ بالدنانير ، وفواتير متناثرة تحت الأحذية . وتحت أربطة العنق ، الرأس الجائع / يتناول بالشوكة قطع القصيدة ، وحين ينتهي من الجوع ، يشير النادل صوب الرأس الجائع ، يأتي الدّركيُّ ويطعمه رصاصةً هادئة .

قطع /
ويتغيّر المشهد . . .

ودخلتُ إلى عاموراء ، رأيت الناسَ جنوداً من حجرٍ يقفون بباب القصرِ ، بنادقهمْ صوب الفجرِ مهيّأةٌ ، وكمائنهمْ نحو الظلّ موجّهةٌ ، كان طريقي تغمره أسلاكٌ شائكةٌ ، وتروسٌ بعثرها الجند ، وكان الليل حساماً يلمعُ ، ناديتُ الحارسَ ...

— هل عاموراء ارتحلتْ ؟

قال بلى

— وأريحا

عتقلتْ
— والقدس
انتحرت .

قطع /
ويتغيّر المشهد . . .

ها أنذا أُمَسْكِنُ الخوف ، وأدوِّرُ الهجوم ، أهجمُ باليقطينِ وبرائحة الزعفرانِ على ذاكرة الموت ، هذا الموت الذي يتزيّا بالكرنفالات والبالونات ، والصالونات والفنادق والأحذية ، والباقات والقنابل اليدوية .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ها أنذا
لا أتراجع ، بل أتقدّم في خطواتِ النَّسْرِ
وأجنحة الصقرِ ،
بمخلبِ قطٍّ أتقدّمْ
وبناب النّمرِ أجيءْ
أفيالٌ تحرسني
وفهودٌ تحميني ،
بارجةٌ وسرايا من أفواج الطيرِ تحيط مقاطعتي ،
خارطة الماء معي ، والبحر حليفي ، لا أتراجَعْ . . .
ها أنذا
أعتصمُ في عاصمةٍ تكتظّ بأجنحةٍ وزهورٍ ناعمةٍ ، ينبتُ فوق يديَّ الريشُ ،
وتكسوني الأشجارُ

سجينٌ للسنجابِ أنا ، معتقلٌ للريحانِ ، إذن ؟

أنَذا أتهجّى أجنحة الطيرِ وأدرسُ ظلّ الأوراقِ وأرحلُ في باخرةٍ ، يشحنها العطر ويغزوها الريش الباسم

أنَذَا

أتوزّع في الأقحوانِ رقيقاً ، كخلخال سيّدةٍ
رحلتْ قدماها برائحةٍ للحليبْ
كمشطِ فتاةٍ يحاورُ ضوء الرّخام
كقنديلِ أمّي التي نَسِيَتْ شعرها في الضّبابِ ، أنا أتوزّع بين غُصينٍ وظلٍّ ، وأخلط شكلي بزهرِ السّنانا

أنا أتوزع في الأقحوان ، كشلالِ نومٍ ، كنافورةٍ من نعاس .

ها أنذا

أختنق بالعصافير ، وأتنفّس هديلَ الحمام ، حتى تتجمّع فوق أهدابي المناقيرُ والقوادم الزاغبة ، حتى يعرّش تحت أجفاني الهدهدُ والكنارُ ، حتى يحتل شَعْريَ الشاهينُ والأعشاشُ السمراء ، حتى يفقّس الهزارُ فوق جبيني ، ويصطادني القطا واليمامُ .

ها أنذا

أتغطّى بالأرياش .

قطع /

ويتغيّر المشهد . . .

انظروا ،

لم أزل أنافس الشمس وأبارز النهار . انظروا ، لم أزل أحارب الغد ، وأشاكسُ المستقبل ،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لأنَّ موتنا لولبيٌّ ، لأن أحزاننا كروية ، لأن الأفراح قصيرة ، والرعبُ طويل .

انظروا ،

سيخنقني الشكّ بيديه المعروقتينِ أمام الفجر الذاهل .

انظروا . . . !

إنني لم أزل أسألُ إلامَ سيبقى قاسيون ، يتناسل من سرواله الفقراء ؟ وصنّين ينجبُ القتلة والأوغاد ؟ وحمرين يخسر صخوره في الحروب ؟

انظروا ،

إنني لم أزل أسألُ إلامَ سيبقى الفرات نهراً من الدم يصبغ اللّحى والألبسة؟ ودجلة يقتل الشعراء ، وبردى ينتسب للسعال ، والعاصي ينتمي للوباء ؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

انظروا ،

يجيء الدّركيونَ ويحاصرني المخبرون ، يجيء الأوباشُ بقيدومٍ ، والبدو برشاشاتٍ مدهونة ، يجيء الأوغادُ بسوطٍ ، والتريّون بسيفٍ قاطع .

انظروا ،

سوف أختبىء في طواسين الحلاج ، وربما سأجرح فوق كتاب المواقف ، وقد أُقتلُ بين سطور محي الدين بن عربي ، وقد أستشهدُ تحت صفحات ابن الريوندي ، ولعلني أموت ويسيل دمي فوق قميص يوسف ووزرةِ مالك ابن الرّيب .

انظروا ،

ها أنذا أجلسُ في كرسيّ الفضاء ، وأحمل بيديَّ صولجان القمر ، وحين أعطشُ ، يأتيني أرخبيلٌ

ويأمرني أن ألعقَ بلساني لعاب النجوم ، وأنْ أتتبّع نيزكاً سقط في

سُدُمٍ غامضة ، أنْ أسحقَ بأصابعي المضيئة كوكباً متروكاً في دفتر الكون ، يأتيني أرخبيلٌ ويأمرني أنْ أجوبَ حاناتِ زُحَلَ وشوارعَ المرّيخ .

انظروا ،

ها أنذا أجلسُ في عرش في قبّةٍ اسمها بيضة الرّخ ، أدوّنُ تأريخَ بلادي ، تأريخَ البصرةِ وبغداد ، تأريخَ ملوكٍ زنّروا الثورة بالطلقات والخناجر ، أدوّنُ الآن تأريخ المغولِ والكتب الغرقى ، والأنهار المصبوغة بالدم ، أدوّنُ تأريخ الأرض المطعونةِ بحوافر الخيول ، والموؤدةِ في غمدِ الأمير ، أدوّن تأريخ الأرضِ ، والأرضُ رمانةٌ في يدي .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

انظروا . . .
إنني أصعدُ الآنَ في سلّمٍ من حريرٍ
وأهبطُ في غسق أبيض
يتشبّهُ بالشاهده
يتشبّهُ بالقبرِ ، إذْ يخطفُ المائده
من فمي
من فم الطفلةِ الناهده
من جوادٍ يصلّي لأعشابهِ البارده
من نياقٍ تتيهُ بصحراءِ روحي
ومن زمنٍ يقتل الغصنَ بالطلقةِ الوافده

انظروا . . . !

عندما أتصعلكُ ، أقتحمُ سياجَ الرّغيفِ ، وأتسلّقُ بهاء الكؤوس ، أدخلُ في باراتِ مسوّرةٍ بالكرومِ وبزهر الجلّنار ، وحين أحتسي همومي بالنبيذ ، أنسى ذاكرتي فوق الطاولاتِ ، وأحلامي على الأريكة، وأذهبُ

صوبَ دِنانٍ من الآبنوسِ وصوب زِقٍّ من القار ، وأسكبُ فوق رأسي العبير ، وأغسلُ أقدامي بالخمور ، وقتئذٍ ... أشحذُ أحذية السّكّيرِ وأهيم بها في الأزقّةِ والحاراتِ ، وأدعو إلى مَنْتَجةِ الحيرةِ وتصوير القلق ومَكْنَجَةِ الأنينْ .

انظروا ...

سأقسمُ صوتي في أصواتٍ كثيرة ، لزئير الأسود ، لصهيل الجياد ، لمواء القطط ، لثغاء الإبل ، لنعيق الغراب ، لنهيقِ الحمار ، لعواء الذئاب ، لفحيح الأفعى ، لهديل الحمام ، لشدو البلابل ، لسقسقة العصافير ، لحداء الرعاة ،

وحين أتقسّمُ بينهم سأغني كلاماً جميلاً .

انظروا ...

سأتدروشُ ، وأتصوّف وأجنّ ، مع دراويشَ ومجاذيبَ أتوا من فلكٍ دائرٍ حول الأزل . سأجلس معهم في الحضرة الجيلانية ، وأذهب معهم لقبر الإمام الرفاعي ، سأشج رأسي بحصاة ، وأحفرُ أذُنيَّ بملعقةٍ . سأمضغُ الدبابيس والملاقط وأزدردُ الزجاجَ ؛ سألبسُ الحرز الأصفر والجلبابَ القديم ، وأنقر الدرابك ، والصنوج ، وأستنشقُ بخار الحياة ، حتى تصعد روحي على معراجٍ من النور ، وتستريح فوق حوض الصّلاة .

انظر ...

ألفُ يدٍ تمتدّ لمائدةِ الدولة ، ألفُ ذراعٍ تتسلّلُ في الليلِ ؛ لماعونِ السّلطة .

انظر ...

هرع الشعراءُ لطاولةِ ، والشّعرُ لبيتٍ يفرشه ريش النّعامِ ، أتى الشعراءُ من الهبةِ الملكيةِ ، ذهبَ الشعراءُ لأمسيةٍ يحضرها الجلادُ ، وخلف السّدةِ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يحتفل الفقراءُ بأمسيةٍ من طينٍ ، وأصابعهم في قصعٍ يملؤها الدمْ .

انظروا . . .

قدمتُ نفسي للفتنةِ ، لكنّ الحزنَ مدَّ يدهُ وقطفني ، وأشعلَ في جسدي بركاناً من التناقضات ، وأقام على هيئتي منجماً للعذاب

وبدأتْ تشتغلُ فوق قامتي النحيلة ، الفؤوسُ والمجارفُ ، المعاولُ ، والرافعاتُ التي جاءتْ تنقلُ أنقاضي لزريبةٍ خارج المدينة .

انظروا . . . !

لقد شاهدتُ اليومَ في غبشٍ قرمزيٍ رأساً مقطوعاً في الحديقة ، ويداً خلف سياج المدرسة . ثم شاهدتُ رأسي على كرسيٍّ ، ورأس الحسين في طبقٍ من ذهبٍ . وشاهدتُ رجالاً يأتون بقدورٍ نحاسيةٍ ، ويضعون جسداً مركّباً فيه ، ويصبّون عليه ماءً فاتراً ، ثم يثردون الخبز اليابس عليه ، ويأكلون بصمتٍ مريب .

انظر . . . !

ماذا خلف لي أجدادي القدماء .

أطلالٌ تصفعها الريحُ ، تراثٌ في الظهرِ تقبّلهُ الأرضَهْ

بستانٌ جفّتْ فيه الأعنابُ ، وأغنامٌ يبستْ في المرعى

صحراءٌ يشغلها القفرُ

جدارٌ عضّته الأنهارُ ، وأنهارٌ أوقفها التأريخُ عن الجريانْ ،

انظر . . .

هي ذي ذاكرةٌ مرهقةٌ

ويدٌ أنهكها الصخرُ ، وأتعبها الشوكُ الموروث لنا في هذي الأصقاع ،

ترى ماذا خلّف لي أجدادي

في هذا الربع الخالي . . . ؟

(دمشق — بيروت أيلول ، ١٩٧٩)

هاشم شفيق

فيليب سوليرس
(Philippe Sollers)

أزمة الغرب ، الادب والدين ، القطيعة

(اجرى الحوار شوقي عبد الامير)

شوقي عبد الامير : اود ان نبدأ بسؤال عام وهو السؤال المتعلق بما اصطلح على تسميته بـ « الغرب » فقد قلت لي يوما بهذا الصدد ان المشكلة تكمن في تحديد ماذا نعني بالضبط بهذا المصطلح . اذن ما تعريفك لكلمة « الغرب » وابعاد الازمة التي يعيشها ؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فيليب سولرس : ما الغرب ؟ سأختصر هذا بطريقة معينة : هو مبدأ المعارضة . فأنت تجد أن ما يسمى بالثقافة الغربية او المغامرة الغربية هو نوع من السلبية المبهمة ، وربما الاكثر ابهاما ولكنه يفسر بشكل جيد مكنون هذه الفورة الغربية التي تتسع الآن على مدى الكرة الارضية وعلى مجمل الجنس البشري وكامل تأريخه . انني اعتقد أن مبدأ السلبية هذا الذي أخذ اسم الغرب او اسم الثقافة الغربية لا يمكن التفكير به الا كمغامرة مسيحية. واذا اردنا ان نذهب الى ابعد من هذا ، فسيتوجب علينا تحديد معنى الغرب في كونه هذه المغامرة المبهمة جدا التي انطلقت من الشرق الادنى ، من الانجيل ومن الثقافة الاغريقية القديمة، ثم من خلطها هذا الخليط المتعارض، من تصادم هذه المصادر بعضها ببعض وتعددها الواحد من الاخر هذا الشكل الذي اتخذ له اسما فيما بعد : هو المغامرة المسيحية . ان المغامرة المسيحية هي ايضا ما يسمى بالعلم . وهما شيئان لا يمكن الفصل بينهما . لا اعتقد ان هناك اية معارضة بين نوع من السلبية من جهة ، هذه السلبية المبهمة التي جاء بها العلم كنوع من عدم الاكتفاء العميق الذي يجعل من العلم مادة لتحديد معرفة غير محددة — بمعنى مأساوي أحيانا — ومن جهة أخرى ابداع ما يمكن ان نسميه بـ « الفاعل » Le Sujet الفاعل بمعنى

انه من دون المسيحية ـ ويكفي لفهم هذا اعـادة قراءة سانت اوغسطـان St. Augustin ـ لما كنا قد ادركنا معناها . اذن لا يجب ان تأخذنـا الدهشة ونحن نلاحظ ان المغامرة المسيحية تواصل مسيرتهـا . ولا يجب ان نعتقد انها تعيش في ازمة . لقد كانت دائما في ازمة . انها الازمة نفسها .
وهي لا تعاني اليوم من ازمة اكثر مما كانت تعاني منه في القرن الرابع عشر او الثاني عشر او السادس عشر . لقد كانت المغامرة الغربية تتأتى دائما من الازمة . ان احد الذين ادركوا هذا بشكل جيد هو هيسرل Hesserl على سبيل المثال في كتـابه « اصل الهندسة » او « كريسيس Krisis » .
ان فلاسفة القرن العشرين وعلى رأسهم هيدجر قد بدأوا يتساءلون حول كنه هذه المغامرة الغربية : ازمة الميتافيزيقيا نفسها . وهي ان نعتقد ان الغرب ليس في ازمة لانه يجسد الازمة نفسها وانه عامل الازمة الدائمية ، الازمةبالمعنى الدرامي والتراجيـدي والثـوري والمضاد للثوري ، بـالمعنى السلبي ولكن ايضا بالمعنى الايجابي . بمعنى انه بامكاننا ان نقيم من جهـة لوحة فوق اعتيادية لكل سلبيات الثقافة الغربية ، من ادارتها للموت حتى تحقق التفجر النووي ان شئت مرورا بمعسكرات الاعتقال ... يـا له من عصر . هذا من جهة ومن جهة اخرى ان نقيم وبالحرفية نفسها لائحـة لايجابياته تشمل الرسم والموسيقى مرورا بالادب وكل ما شئت من عظمـة ومن فلسفة وفن ومعارف . انني اعتقد اذن انه لا بد من تعريف الغرب بهذا الشكل : هو مبدأ الازمة نفسها . ان ننتقد الغرب يعني اننا ننتقد الازمة ، أي اننا نفكر في عصر ذهبي يمكن ان تكون فيه دولة دون متعارضات فـي الانسانية . عصر ذهبي حيث تحل كل المشاكل ، شيء يشبه رمز المسيحية نفسها . وهنا تعرف عن اي شيء اريد ان اتحدث : الماركسية نفسها ، لقد خرجت من هيجل ولكنها ضايقت هيجل ، هذه الماركسية تعتقد ان نوعا من المتضادات يمكن ان تحل ضمن مسار تأريخي بحت ، وانه في هذا الـوقت سيكون هناك نوع من دولة اللاازمة للعنصر البشري . انني اعتقد ان تصور مثل هذه الاراء يكشف عن جهل عميق جدا بشيء آخر غير حياة النـاس وحاجاتهم الاقتصادية ، شيء يتأتى من الامل في اعماقهم . ان فرويد هـو الذي جاء ليكشف لنا عن هذا بشكل هائل وان فرويد هو الذي أعطاه اسما : غريزة الموت ويسمى أيضا بـ : الاختلاف الجنسي . اي ان هناك شيئـا متعارضا داخل الجنس نفسه . وهذا ايضا هو اكتشاف غربي . ربما هو الاكتشاف الاكثر غربية بين الاكتشافات الغربية ، هذا الكشف الذي أوضح لنا أن انتاج الكائن البشري نفسه (وجوده) هو نوع من الاخفاق أو الخطأ .
انظر ماذا يفعل الفلاسفة الذين يفكرون بانتقاد الحضارة الغربيـة والغرب . انهم يعتقدون انه لا بد لنا من الرجوع الى نوع من التناسق (الهارموني) ،

الى عصر ذهبي ، الى أخوة بين البشر حيث تتلاشى كل المشاكل والخلافات شيئا فشيئا . خذ مثلا مقابلة سارتر الاخيرة . انها مهمة جدا من هذا الجانب ، اخيرا سارتر الشيخ هذا يعيد النظر بشكل او بآخر ، في فكره ومواقفه ، فيرى أن هناك تعارضا داخل الافق الثوري والمثال الثوري ، طارحا في جوهر الاشياء ثلاثة أسئلة ، الاول : ماذا جرى داخل الثورة الفرنسية ، رمز كل الثورات منذ اليعاقبة حتى الثورات الروسية والعالمية من بعد ؟ ما الشيء المتعارض هنا ؟ مرة اخرى نجد انفسنا في قلب الغرب ، أي داخل هذا الابداع الغريب جدا لمفهوم الثورة . اما الثاني فكامن في قوله : ان كل الناس اخوة لانهم جاءوا من أم واحدة . وهنا نلاحظ ان سارتر لم يفكر جيدا باكتشاف فرويد . يقول فرويد ان الناس خرجوا من ام كونية ، الهة طبيعية كبيرة ، من ارض أولية جوهرية ، خرجوا منها مثل انباتات . هذا كله يقودنا اذن الى ان ننكر ان انتاج الكائن البشري يتم بواسطة شيء خارج هذه الطبيعة التي يعتقد بها البشر . وهذا يقودنا ايضا الى ان نتجاهل ان هؤلاء الناس ليسوا نملا ولا فراشات ولا نباتات لمجرد انهم يتكلمون . وأن هذا الواقع نفسه هو الدليل على انهم لم يخرجوا من ام واحدة . واخيرا كان السؤال الثالث الذي طرحه سارتر هو : واليهود ؟ ما هذا التأريخ اليهودي الذي يتواصل على مدى التاريخ الغربي وكنتيجة لذلك ، حتى العالمي ؟ ما واقع هذه القضية ؟ ها نحن من جديد أمام الاسئلة الجوهرية . يقول سارتر ان في اليهودية تأويلا أساسيا يدفعنا الى الاعتقاد من الان فصاعدا انه يتوجب على اليهود ان يقدموا نوعا من اعادة التأسيس لفكرة الثورة نفسها ، اعادة تأسيس من طراز أخلاقي . لكننا نرى في هذه النقطة بالذات منطقا غريبا جدا . لان شعوب الكتب السماوية وخاصة شعب الكتاب الاول الذي خرجت منه الكتب الاخرى يدعي بانه لم يخرج من الام نفسها التي خرجت منها الشعوب الاخرى . كيف يمكن هذا اذن والانجيل قائم عليه ؟ يضاف الى هذا كله انه لا يمكننا القبول — بسبب حتى من هذا الكشف الانجيلي — بأخوة الاندماج داخل طبيعة جديدة متميزة . لان الاله الذي يتكلم في الانجيل اله جاء من ما وراء الطبيعة . هذه الاشارات كلها تدل على عمق الازمة التي تطرحها الفلسفة الغربية عندما تريد ان تبحث في هذه الاوليات الانثروبولوجية وهي في وضع غير مرتب من جراء هذه الصدمة نفسها . اذن لا يجوز ان نتحدث عن الازمة في الغرب ، بل عن ازمة المفهوم السياسي لعصور التنوير (او الانوار « Lumières » (فكر أواخر القرن الثامن عشر) ، الذي يشكل نقطة محددة جدا من الثقافة الغربية . ولكن عندما كانت هذه الفلسفة في أزمة ، هذه الفلسفة التي اسميها بشكل متجاوز فلسفة التنوير ، فلسفة الثورة

وفلسفة الانسان كطبيعة ، كان الغرب ، وفي الوقت نفسه ، يواصل مسيرته لان الازمة هي الاخرى تواصل مسيرتها .

ش.ع : عرفت الغرب الان من خلال تركيبته الثلاثية الانجيلية والاغريقية والمسيحية . ولكنني اعتقد ان هناك عنصرا مهما اخر جاء عبر الاندلس عبر اسبانيا ، وهو تأثير العرب الذي لعب دورا مهما في حضارة الغرب اليوم .

ف.س : لك ملء الحق في ان تقول هذا ، خصوصا ان الثقافة الاسلامية او العربية هي في الغالب غير معروفة بشكل جيد ، وان هذا نتيجة الانقطاع الذي حصل في اسبانيا . عندما نتعرف على اسبانيا اليوم سنتعرف على شيء مهم جدا كان في السابق مركز حضارة تحظى بكل اعجاب ، نحن مدينون بها للعرب . ونحن نعرف ما نحن مدينون لهم به ابتداء من الجبر الى أدب واسع جدا وفن ساحر ، هذا الذي قد منع في الواقع . ولكنني اعتقد ان العرب انفسهم ومعهم هذا التراث الثقافي في جزء من اوربا يدخلون حاليا وبقوة داخل التأريخ الغربي . وهم يدخلون الى مشهد الازمة الغربية . ولكن في الواقع انها الازمة الغربية التي تدخل هي الاخرى الى أعماقهم .

http://Archivebeta.Sakhrit.com

ش.ع : لكن ، هذا الغرب الذي لا تتحدث عنه الا كقطب للجذب وكمركز للاشعاع هل يمكننا ان ننسى انه اذا كان قد وصل الى هذا المستوى فانه لم يحقق ذلك الا عبر تاريخ طويل للجريمة واللاعدالة وانتهاك الثروات الانسانية والطبيعية أنى كانت ...

ف.س : بالتأكيد .

ش.ع : كل هذه الجرائم التي اقترفها الغرب عبر تاريخه مرورا بالاستعمار وحتى يومنا هذا .

ف.س : انه نهر من الدم والطين والذهب . يحضرني دائما هذا الحوار الذي دار في فلم « الرجل الثالث » وكانت الاحداث تدور في فيينا بين أورسون ويلز وممثل آخر لا اتذكره ، هذا الحوار الجميل حيث يقول ويلز : « ايطاليا في الواقع ، ميكافيللي ... لنعد الى قراءة الفترات الفلورنسية .. ليس هناك غير الفساد واللاعدالة ... الخ ، لحظة ، لم تكن الجريمة قائمة بشكل واضح في سويسرا ، مثلا . وانت ترى ماذا ابدعت ! بكل بساطة ، ساعة الحائط الدقاقة ، ميكانيك الساعة » . هذا منظور يمكن ان يبدو لا انسانيا ، ولكنه يضعنا امام شيء غريب جدا وهو التضاد ، التمزق القائم داخل الجنس

البشري نفسه . اي انه قادر على افظع الشرور وفي الوقت نفسه على اعظم الانجازات . أعتقد ان علينا ان نعي اكثر واكثر بأن هذا الكائن البشري كائن مزدوج ، ممزق وانه ليس مجرد مسار تأريخي بين الطبقات ، وان التأريخ في الواقع هو ان شئت صراع الطبقات لكنه ليس فقط صراع الطبقات ، انه الصراع بين الرجال والنساء ، بين الناس من الوان متعدده ، وفي ما بين العائلات وأحيانا لمنافع ليس لها أية علاقة مع المصالح الاقتصادية البحتة . وهي ايضا منافع عاطفية ، جنسية . هذا كله يشكل تواصلا ، عصرا فوق العادة ، مسرحا هائلا خاصة عندما يعنى بالامر رجل مثل شكسبير . اذن ان الكائن البشري ليس هو تلك الوحدة الانتروبولوجية وانه امام حلم الفلاسفة الذين يريدون ان يجعلوا منه وحدة (حلم روسو ان شئت ، الحلم القائل بأن الفرد طيب والمجتمع سيء) أقول امام هذا يجب ان نمتلك الشجاعة لان نصرح بعد آلاف المفكرين الذين وصلوا الى القناعة نفسها ذات الطابع الميتافيزيقي ، بأن الانسان ليس طيبا .

ش.ع : واخيرا فلوبير ؟

ف.س : فلوبير بشكل خاص ، وليس وحده . انه تقليد كامل ، لوتريامون ، آرتو ، وفرويد ان شئت . ان اكتشاف فرويد بأن الانسان مسكون بغريزة الموت وان هناك شيئا في اعماقه لا يدركه الانسان نفسه ، اكتشاف هائل . وليس فيما اقول اي حكم أخلاقي .

ش.ع : هل القول بان كل الابداعات الانسانية دفعت ثمنها حياة الانسان نفسه عبر أشاعة كل هذه الجرائم ، والبربرية، هل هذا القول ينطوي على فكرة ثورية ، او انسانية ام انه مجرد اعتبار لواقع يجب الاعتراف به ؟

ف.س : اعتقد ان التفكير الانساني ، والفكر الثوري جزء منه ، قدم ، وبشكل عملي ، كل مردوداته ونتائجه . وهو ان لم يقدم كامل عطاءاته ، فان نتائجه الاخيرة يمكن حصرها . ولم نكن لنستطيع ذلك في القرن الثامن عشر ولا التاسع عشر . هناك فكر أعطى نتائجه ، وهو الفكر الذي يقضي بأن الانسان طيب وان هناك مساواة بين الناس وبوجود نوع من التضامن المنظم لدى الجنس البشري . انه فكر عظيم خرج في فترة محددة جدا من التاريخ البعيد ، ووصل الى نتائج خاصة به ، ولكنها لم تكن النتائج ذاتها التي كان يتوقعها مبدعو هذا الفكر ، الذين كان هدفهم النبيل والصادق والمشرق هو تغيير عالم كان يبدو لهم مقفلا (النظام القديم) الى عالم اكثر عدالة واكثر أخوة ... الخ هؤلاء المفكرون أنفسهم لو أنهم

عاشوا فترة اطول لكي يروا نتائج فكرهم ، لوجدوا انفسهم من الان فصاعدا امام حائط وفي طريق مسدود . لهذا السبب أجد في مقابلة سارتر الاخيرة شيئا مهما جدا ، لان هذا التفكير الانساني الثوري المشع المحرر يقود أيضا الى عدد من النتائج المعروفة والتي صارت شائعة اكثر واكثر مثل المذابح والقمع ، معسكرات الاعتقال والسجون . من هنا تأتي الازمة في الواقع ، واذا كانت هناك ازمة واكرر هذا باصرار — فانها ازمة هذا التفكير نفسه وليست ازمة الغرب . هذا ويا للمفاجأة ، في الوقت الذي يجدر فيه الحديث عن أزمة روحية بسبب من انحسار الدين فاننا على عكس ذلك نشهد وفي كل مكان اعادة ظهور وطرح للعديد من التساؤلات بصدد القضايا الروحية والدينية . ما هو هذا الشيء الروحي والديني ؟ انه الفكرة بأن العالم ليس طيبا ، وأخيرا فان هناك شيئا كالخطيئة في الاصل او ان هناك تعارضا بحاجة الى كشف تقوم به قوة آتية من الخارج ليوضح حقيقة الناس . هؤلاء الناس الذين لا يتوصلون بوسائلهم الخاصة لمعرفة كل ذلك (ولهذا السبب وجدت الحاجة الى نبي تارة والى تجسد تارة اخرى او الى نبي يكون آخر الانبياء اذا آمنا بالنظرية الاسلامية) . وهنا اريد ان اقول انه كما تم تجاوز العصر الديني عندما ظهر الفكر الانساني الكبير في عصر النهضة ، فاننا نعيش اليوم نهاية هذا الفكر الانساني نفسه . ولو كنا مفكرين انسانيين فاننا نعيش الان الوضع نفسه الذي كان يعيشه متدينو القرون الوسطى عندما كانوا يراقبون بزوغ عصر النهضة بذهول كبير . ان ما يجب ان نفكر به امام هذا كله هو ان نعد ما يجري الآن ، واحدة من أزمات الغرب المتعددة .

ش.ع : سنتطرق الى موضوع آخر ان شئت ، لندخل الى المجال الادبي . أعود قليلا الى الوراء لاتذكر حوارا دار بينك وبين فرانسيس بونج يرفض فيه بونج ان يسمى شاعرا ، في الوقت الذي لا نجد في شعره تمايزا كبيرا عما تعارفنا على تسميته شعرا . ولكن رواياتك لا تربطها علاقة وثيقة مع الرواية التي تألفها ، غير انك على العكس من بونج تضع كلمة « رواية » تحت عنوان كل مؤلفاتك غير النقدية . هل تعتقد بوجود مستقبل لهذه الانواع الادبية التقليدية ؟

ف.س : أعتقد بأن اتساعا لم يسبق له مثيل يمكن ان يحصل للرواية . واقول لك أيضا انني أبقي على كلمة رواية كمصطلح يضم كل اشكال اللغات ان فهم فرنسيس بونج بالتأكيد جيد ، لكنه قائم على نظرة ضيقة جدا لما يمكن ان نقوم به من خلال اللغة . انه فهم مؤطر اكثر من اللازم ومحدود ويمكن وصفه بأنه ايديولوجي وحرفي جدا . أعتقد ، على العكس من ذلك ، انه يمكن للادب ان يعاش على مثال التصنيع الكبير والبحث العلمي الواسع كما يمكن لمداراته

ان تتوسع وكذلك تأثيراته ، بشكل لم يسبق له مثيل . لماذا ؟ ولماذا احتفظ بمصطلح رواية لاضم كل أشكال اللغات ؟ لانني اعتقد اننا ما زلنا نعيش المغامرة الانسانية نفسها القائمة على رواية ما يجري . رواية ما يجري، هذا هو السؤال. ومن هذه النقطة بالذات ، احس بنفسي متضامنا جدا مع شخص مثل بلزاك عندما يكتب . انني املك المشروع نفسه : اي رواية اقصى ما يمكن من المعلومات عن الواقع الانساني . ولكن حدثت اشياء كثيرة منذ بلزاك ، ومع ذلك يبدو لي انه لا بد من الابقاء على مصطلح رواية . وهو مصطلح لم يتم تجاوزه ، وذلك لانه الشكل الذي يمكن ان يحتوي كل الاشكال : شعر ، ملحمة ، غنائية ... كلها تتحرك داخله ، والاساس الذي يجمع ويوحد هذا كله ، هو السرد ، اي : في البدء كان ... ماذا ؟ الفعل ،ثم ارو ما يجري . لا بد من رواية الخلق . اين المشكلة اذن عندما اقول ان الادب يجب أن يعاش على مثال الصناعة الكبيرة والبحث العلمي الموسع ؟ انني اريد ان اقول اننا نعيش عصرا حيث الروائي هو ذلك الشخص الذي يطرح هذه الاسئلة كلها بالاتجاهات كلها . يطرح على نفسه سؤال تعدد المعلومات الهائل ، هذه المعلومات التكنولوجية التي يمكنه التوصل اليها ، يطرح على نفسه سؤال التكنيك العلمي ويهتم بعلوم عصره كما كان الناس في القرن التاسع عشر يهتمون باكتشافات مسمير Mesmer وعلم الاشعة . ارى ، اذن ، ان على الكاتب والروائي اليوم ان يهتم بعلم الحيوان والجينات والاليكترون والتلماتيك Télematique وان يتعلم كيف يستعمل العقل الاليكتروني مثلا . واعتقد انه لو اراد شاعر ان يذهب الى ابعد من هذا فان عليه ان يطرح السؤال التالي : كيف يمكن رواية هذه المغامرة الانسانية الهائلة التي نعيشها ؟ وهذا الشاعر يجب ان تكون عنده مقدرة شبيهة بمقدرة العقل الاليكتروني وان يكون على مسمع من جميع الانباء واللغات والثقافات وماضي الثقافات ، وعلى الاقل اكبر عدد ممكن من المعلومات حول هذه الامور . ولهذا السبب فان الرواية تتسع بشكل يمكنها من تمثل اللغات الشعرية واللغات الاخرى . وهي تأخذ شكلا اكبر بحيث يمكنها ان تتساءل حول جوهر ما رونه الكتب المقدسة ، ما رواه الانجيل وما رواه القرآن . ماذا يعني هذا كله ؟ انه اتساع الرواية ، أي بمعنى اننا نتساءل اليوم عما تعنيه هذه الكتب بعد ان امضينا قرونا وقرونا في اعادة قراءة هذه النصوص والاعتقاد بأن ما ترويه لنا هو حقائق دينية . الشيء نفسه فعلناه مع الشعراء . فاننا نعيد روايتهم ونحفظهم عن ظهر قلب ونعتقد بأن هذا الكلام جزء من كلام مقدس. انالرواية، بتفسير نقدي ، هي سلبية ، مذوبة ، هدامة ، ثورية بشكل لا مناص منهبالمعنى الحقيقي لاذي امنحه لها ، اي غريبة كليا . انها أعادة كل هذه المزق المقدسة واذابتها داخل شكل ذي طبيعة تفسيرية ، عن طريق ذكر السبب الذي

يمنحها هذا الشكل او ذاك ، ولماذا هي تعبد هكذا داخل اللغة . ان الرواية هي الشكل المتطرف للسلبية النقدية في صيغة الاندماج وفي الوقت نفسه ، مع معلومات ووسائل الكشف الايقاعية والشعرية . وكنتيجة لهذا ، سيكون بامكان الرواية اليوم ان تذيب كل اجتماعيات اللغة لتلعب دورها الحضاري المتطرف ، لانها ستصف وتروي موازين القوى الحقيقية كلها بشكل فعلي كما كان يفعل بلزاك تماما ، انما بطريقة مختلفة كليا . لان حسابات برجوازيي بلزاك و « الصعاليك » في عصره ليست حسابات اليوم نفسها . اننا نعيش داخل اجهزة ، اليس كذلك ؟ ان الحاسبات والعدادات والتسجيلات المصرفية وكل موازين القوى النقدية يمكن روايتها بشكل مختلف تماما ، بشكل لا يكون ابدا لصالح نظام الحكم القائم . ان الانظمة القائمة ليست فقط المصارف والمؤسسات الكبيرة المتعددة الجنسيات . انها ايضا قادة البلدان الذين يريدون ان يغلقوا الحدود ولا يتحدثوا عما يجري في مجتمعاتهم . ان على الروائي اليوم ان يكون قادرا على فهم — مثل رجل مصرفي اليوم — ماذا يجري من استغلال للثروات الانسانية . وعليه ان يفهم أيضا كيف تدار هذه المعلومات وكيف توزع وتلتقط وكيف تحجز وتمنع من الظهور . . . الخ هذا الروائي اليوم هو شخص واقعي . انني واقعي أصيل .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ش.ع : بصدد روايتك الجديدة « جنة » ، قلت انك تريد ان تضع فيها اقصى حد ممكن من المعلومات في لغة مختصرة وواضحة . ما المقصود بهذا ؟

ف.س : يمكن لهذه الصيغة ان تتقارب مع ما ذكره عزراباوند عندما كتب الـ كانتوس Cantos . فقد أورد الصيغة التالية : « اقصى حد من المعلومات في اقل حد ممكن من الايقاعات او الكلمات » . وان اردت ، فان هذا ايضا مشروع جيمس جويس . لا بد من ذكر جويس فهو على ما اعتقد اكبر شخصية ادبية في القرن العشرين . انني اعتقد ان جويس قد طرح جميع المشاكل التي تواجهنا اليوم .

ش.ع : بهذا الصدد اريد ان اعرف ، ضمن اي مفهوم كوني راديكالي للادب والرواية ...

ف.س : كاثوليكي بمعنى كوني ..

ش.ع : ان كلمة كاثوليكي تهمني فيما اريد ان اقول ، ضمن هذا الاطار « الكاثوليكي » للادب ، ما الحدود التي ما زالت قائمة ، من وجهة نظرك ، بين الدين والادب ؟

ف.س : أنت تعرف ان هذه الحدود ومنذ زمن بعيد مشوشة غائمة . اي منذ ان وجد المقدس ، كان يوجد ايضا شيء اقرب الى ممارسة جوهرية، منذ ازمان بعيدة يمكن للبشرية ان تحسه وهو نوع من الممارسة الجمالية . هذه الممارسة في ما قبل التأريخ كانت شيئا ساحرا . خذ مثلا الرسم الصخري ثم ان هناك (مغارة دولاسكو) Grotte de lascaux (مغارة تقع في منطقة البريغور غربي فرنسا اكتشفت فيها رسوم رائعة تعود الى ما قبل التأريخ) . هذه الرسوم لا تكتفي بمشاهدتها فانك تكاد تسمعها . وامامها يمكنك ان تتحسس ان هؤلاء الناس كان بامكانهم ان يخلقوا ايقاعاتوتوازنات ويروون لك شيئا شبيها بالسحر . لقد وصلنا هذا منذ زمن بعيد ، بعد ان حيث الحيوان الانساني قد عرف الكلام ، واثار هذا قضايا كثيرة ابتداء من تطور الكتابة حتى عصرنا هذا ومن ثم من عصرنا — مع هذا التحول الذي كما يبدو قد اخذ طريقه — الى حضارة مسموعة — مرئية كما يقال ، اي الى عصر جديد . من المحتمل اننا نعيش فترة تحول في الجنس البشري ، فترة هائلة ومثيرة كالتي عاشها السومريون .

اذن ، الحدود بين الادب والدين غير واضحة وغير محددة . انك لا تجد حدودا قائمة بالمعنى الحرفي للكلمة ، الا وبشكل غريب جدا ، في القرن الثامن عشر لدى الكتاب الذين يسمون بـ « الانسيكلوبيديين » فقط . هؤلاء الكتاب الذين يصلون الى درجة الصفر تقريبا في مستوى العلاقة بين الدين والادب ، وقد انتجوا فنا رائعا لكنه محدود جدا في الزمن لاننا ، وفي نهاية القرن التاسع عشر ، نجد ان السؤال قد اعيد طرحه مع رامبو ولوتريامون ومالارميه وبلزاك نفسه ، الذي لم يكتب الكوميديا البشرية فقط ، وانما عبر في داخلها عن انفتاحات نحو عوالم تعتمد كثيرا — واكثر مما نعتقد — على اللاعقلانية . ان قمة العقلانية هي القرن الثامن عشر حيث يهمني جدا وجود حدود بين الادب والدين . ولكن هناك شخص في القرن الثامن عشر ، ذهب الى اقصى حد في هذا الفصل بين الدين والادب ، مما جعل منه ظاهرة غريبة هو المركيز دوساد ، وذلك لانه ادرك الطرف الاقصى لتجربة مدهشة حقا مرتبطة كل الارتباط بقضية سلبية الاله (يكفي للاعتقاد بذلك قراءة المجموعة التي وصفها صديقي جلبرت ليلي حول احاديث ساد ضد الاله ، ستجد الى اي مدى وصل ساد الذي لم يكتف بالحاده المسالم وحسب انما ذهب الى ابعد من ذلك ، بحيث صار الالحاد لديه نوعا من تهديم العقل مؤثرا جدا ، لانه اخذ شكلا متعصبا خاصة وانه في الوقت نفسه كان يتكلم باسم الجنس) . ان لهذا الكشف اهميته البالغة واقول انه الاول من نوعه الذي كان جليا واضحا . لا توجد كشوفات اخرى ، وقد جاءنا هذا باللغة الفرنسية . ومنذ ان كتب

ساد هذا لم يتوقف الافق عن الامتلاء به . اليس كذلك ؟ كما اضيف انه مثلما اكتشفنا الثورة اكتشفنا ايضا وللمرة الاولى السببية الجنسية الراديكانية للجنس البشري . اذن فانا ارى ان هناك حدودا غامضة جدا بين الادبوالدين لانها حدود قابلة للتداخل حيث اخذت الاشياء ترتبط بعضها ببعض (لا بد لاي شاعر من ان تكون له صبغة دينية ، بشكل او بآخر، في لحظة معينة من عمله الشعري ، يكون لها رمز مسيحي في وسط مسيحي او تكون الخلود كما هو الحال لدى الملحدين وهو دين وثني ، ان بونج الذي ذكرته قبل قليل هو واحد من اتباع هذا الدين . كما يمكن ان تكون هذه الصبغة إسلامية او يهودية ، حسب الوسط الذي تنتمي اليه . خذ مثلا على هذا التقليد الرائع للشعر الطاوي في الصين) .

ستظل هناك ــ كما كان ذلك قائما على الدوام ــ علاقات وتداخلات بين الفن والادب والدين ولكن ضمن تعارض وتضاد غريبين . فأنت تجد انه مثلما كان أفلاطون يخشى الشعراء والادب ، يخشى مديرو وموجهو الدين من تطرفات الادباء والشعراء . الى اين تصل حدود هذه التصرفات ؟ انها تأخذ شكل تجربة موضوعية من طراز صوفي وروحاني ، مما يقلق مسؤولي المؤسسة الدينية . ان هذه المشكلة الكبيرة كانت قائمة على الدوام وفي جميع الحضارات بين الصوفيين من جهة والقسس او الائمة او الحاخامات من جهة اخرى . ومثلما يوجد تقليد الـ Kabale (كابال) المعارض لتقليد التلمود . ومثلما عندكم تقليد اكثر صرامة في المؤسسة الاجتماعية ، كما حصل للشهيد الحلاج ، « انا الحق » .

ش.ع : هذه الارضية التي يتنازع عليها ، دون توقف ، الادب والدين ، الا تعكس المشكلة الدائمة بين الانسان والله ، المشكلة التي لم يكف الادب عن التعبير عنها ولكن من وجهة نظر الانسان ؟

ف.س : بدلا من الانسان اسمح لي ان اقول « الفاعل » (Le Sujet) فالشيء الغريب في الواقع هو ان عددا من الافراد ، بعيدا عن الاكتفاء بروح النزعة الانسانية التي يكفيها في الغالب وجود الدين ، وحتى دين مدني ــ يمكننا ان نقول ان الماركسية هي دين ايضا ــ ان هؤلاء الافراد يذهبون بعيدا جدا في البحث عن شيء واسميه على وجه الدقة بـ « الفواعل » (Sujets) وان هذا الامر نفسه مصدر قلق الوجود الانساني . ان في كل من الشعر والتصوف والادب تجربة تنحل فيها النزعة الاشكالية المتأتية من الانسان . ان هذا هو موضوع نقاشنا . ان **آرتو** لا يقول لك انه انسان ، وعلى سبيل المثال يلاحظ **لاكان** Lacan ان سقراط لم يقل عن نفسه يوما انه انسان .

انه من اجل هذا ابتكر الجدل الشكلي Syllogisme المعروف : كل الناس سيموتون وبما ان **سقراط** انسان فانه سيموت . ولكن **سقراط** لا يقول عن نفسه انه انسان قط ، اي ان الناس هم الذين يريدون ان يجعلوا منه وبشكل مطلق انسانا . ان الصوفيين عندما يقولون ذلك مثل **الحلاج** ، الشيء الذي كلفه حياته فانه ، يعد نوعا من الكفر ، من الانتهاك او المخالفة . انهم لا يقولون عن انفسهم انهم رجال بكل معنى الكلمة ، مما يصدم ، ويشكل مشروع ، معاصريهم . لذا فانا افضل ان استعمل مصطلح « الفاعل » (sujet) بدلا من الانسان .

ولكن انت محق كليا فان هذا صراع متجدد دائما بين نوع من المفهومات ذات الصيغة الانتقالية ، والوجود الانساني . ولو اخذنا طبعا احد مؤسسي الدين فان هذا المؤسس سيكون انسانا ان شئت . هل ان محمد رجل ؟ بالتأكيد ولكن ... اكثر من هذا ايضا ، انه الرسول ، المختار . اما المسيح فهناك من يذهب الى ابعد من ذلك . ولهذا السبب تقع هنا الازمة العميقة ، فان هناك من يقول ، وبشكل مباشر ، ان المسيح يجسد الرب ، وانني اعتقد ان كل الادب قد تأثر بهذا الحدث الجوهري ، هذا الحدث الذي اخذ شكل السرد ، الرواية ولم يأخذ شكل قانون مثلا . ان الاناجيل ليست الا اربع روايات تروي الحكاية نفسها بشكل مختلف نوعا ما. الانجيل هو مبدع الرواية وهذا شيء هائل . وهو على وجه التحديد مبدع الرواية الحديثة ، بشكل او بآخر . أنت تعرف ان موضوع المسيح والطبيعة التي جاء منها كان مدار نقاشات لا تنتهي ، هل كان من طبيعة واحدة متحدة ، من اله وانسان ، وهل كان ، في الوقت نفسه ، الها حقيقيا وانسانا حقيقيا ؟ .. الخ هناك مكتبة كاملة حول هذا الموضوع وقد ادى هذا الخلاف الى معارك ومذابح ، والى ابعد من هذا احيانا . لا بد من التأكيد هنا على الحاجة الاقتصادية . ان حروب الدين قائمة بالتأكيد على حاجات اقتصادية، ولكن لنقل ايضا انها تكشف عن شيء ذي طبيعة انفعالية — شيء في الماوراء الغيبي ، لم نتعود تلقيه من مشكلة اقتصادية بحتة . وهنا سأذكر مثلا كشف عنه بشكل جيد جدا صديقي **برنارد هنري ليفي** في كتابه (وصية الرب) حيث يقول فيه ان النازية نفسها حرب دينية. ان الشعور الانفعالي فوق الاعتيادي الذي لم يصل قط الى مستوى كهذا (وهذه ايضا احدى الازمات الغربية التي نعيش نتائجها اليوم) والذي وضعه هتلر والنازيون للقضاء على الشعب اليهودي لا يمكن ان يفهم الا اذا فسر كعاطفة دينية بحتة وليس لمجرد اسباب اقتصادية . ان لكل من الكاتب والروائي والشاعر علاقة دائمة — وأوكد على هذه الديمومة — مع القضايا الدينية ، في ما يمكنهم أن يدعوا او يعتقدوا العكس . ان الموقف

سيكشف عن ذلك على اي حال . يمكنني ان اقدم لك امثلة لا تحصى (وهذا جانب لم يبحث بشكل كاف ولا بد من التأكيد عليه) حول ماهية المشكلة الدينية لكل كاتب سواء كان ذلك لدى الكتاب الاكثر واقعيــة مثل **فلوبير او بلزاك او كافكا او جويس او باوند** او ان شئت لدى **آرتو وباتاي** . انني متأكد من اننا سنخطو خطوات متقدمة في دراسات الادب اذا ما دفعنا ، بشكل دقيق وحاسم، هذا السؤال حول طبيعة العلاقة بين الادب من جهة والمقدس او الدين مــن جهة اخرى ، واذا اردنا ان نستعير تعبير **جورج باتاي** ، بين «الادب والشر». فهذا هو عنوان كتاب هائل بالنسبة لجيلي على كل حال . الشيء نفسه بالنسبة الى **سولجنتسين** الذي لا يمكن ان نفهمه هو الاخر ــ الامر الذي يضايق كل الناس ــ الا من خلال نوع من التوجه الديني .

لقد اصبت بدهشة كبيرة وانا اعيد قراءة كتاب اخير **لسولجنتسين** عندما اكتشفت الى اي درجة عاش **سولجنتسين** مؤلفه او حياته من اجــل **مؤلفه** كنوع من العاطفة الدينية التي لا تبدو جوهرية . وهنا نتعرف على تقليد من نوع اخر وهو التقليد الارثوذوكسي غير المعروف بشكل جيد والذي جــرت المحاولة للقضاء عليه . غير انه ما زال في حركة وغليان دائمين . انظر الــى خارطة الكرة الارضية : في روسيا هناك قضايا دينية ، اليهود ، الارثوذكس ، الاسلام ، المسيح ، الكاثوليك ، والماركسية كدين رسمي . وخذ ايضا الصين، فقد بدت تظهر اولى الهجمات ضد المسيحية ، واقدم لك الدليل حالا ، معي الان قصاصة من صحيفة سأقرأ لك ما فيها: «لا بد من رفض الجنود ـ صحيفة جيش التحرير الوطني ـ الذين يعتقدون بالديمقراطية الزائفة كنموذج سياسي وما يسمى بحقوق الانسان ، هؤلاء الجنود الذين يرتبطون بالفوضى والفردية المتطرفة ويذهبون الى حد انهم يعتقدون بالمسيح » . انه واقع فوق الاعتيادي تماما . انت ترى اذن ان المسيحية في الصين قد شبهت بالفوضوية والفردية المتطرفة وبالدفاع عن حقوق الانسان . يا له من امر عجيب . كذلك هو الحال بالنسبة الى **كولاكوفسكي** البولوني الذي كان في باريس قبل ايام فقد ذكر ان الكنيسة الكاثوليكية اليوم في بولونيا اصبحت ملجأ الحقيقة والدفاع عن حقوق الانسان ، في وجه دين الدولة . يجب ان نأخذ بعين الاعتبار اديــان الدولة هــذه .

في حين ينتعش الاسلام في كل من ايران وافغانستان حيث نقف امــام اناس يقاومون (بأسلحة اقل واضعف عشرات المرات من قوة الخصم، ولكن مع ذلك نعلم ان هناك هذه « الله اكبر » التي تدعمهم ضد دين الدولة المسلح جدا) نلاحظ ايضا ، وبشكل معاكس ، تعدد الطوائف والحركات الدينيــة في

الولايات المتحـدة ، الشيطانية والاسرارية ... وكل هذا في غليـان دائم . اننا نعيش على كرة ارضية تهزها القضية الدينية . ولو كنت قد قلت ذلـك الى السيد رونان Renan في نهاية القرن التاسع متاطعا اياه وهو يكتـب (مستقبل العلوم) او الى احد المثقفين المتدينين او الفلاسفة ، وحتى لو قلت هذا الى سارتر قبل عشر سنوات لضحكوا منك ولقالوا لك ، ان هـذا شيء مستحيل .. لا يمكن ان يكون مستقبل الانسانية بهذا الشكل . ان هـذا السبب هو الذي يولد هذه الازمة الهائلة ويسبق حركة العالم وليس الازمـة نفسها . وهو السبب نفسه الذي جعل الناس الذين كانوا يقفون ضد الحرب الفيتنامية يشهدون اليوم الموت من المجاعة في كمبوديا ، او في معسكـرات اللاجئين في تايلاند. ولو تساءلنا عن واقع هذا الامر : هؤلاء الناس الذين كانوا ضد الحرب الفيتنامية ولم يكونوا يعرفون ماذا سيجري فيما بعد .. كـان هؤلاء ملتصقين بشيء ما.. ما هذا الشيء ؟ حقوق الانسان، حقوق الانسان، حقوق الانسان .. ولكن كيف نقيم حقوق الانسان ؟ هل ان مفهوم الانسان هو الذي يحدد حقوق الانسان ؟ كان ذلك في محاولة القرن التاسع عشر الرائعة: كل الرجال يولدون احرارا ومتساوين ... ولكن هل هذا صحيح ؟ لا ، ونحن نعرف ذلك جيـدا ، ان الناس لا يولدون احرارا ولا متساوين . وجميـع الاساليب العقلانية التي حاولت اثبات العكس أدت الى طريـق مسدود . وكنتيجة لذلك اعيد طرح السؤال حول حقوق الانسان : ما الجوهر الحقيقي لحقوق الانسان ؟ هل لا بد من اللجوء الى حالـة تعال Transcendance من اجل اقامة حقوق الانسان ؟ انها المشكلة الكبيـرة لعصرنا هذا . والادب الذي لا يتطرق لها ، هو ادب مفتعل ، ادب لا يعيش اعماق المشكلة . اعتقد ان آرتو يتحدث عن حقوق الانسان وسأبين لك ذلك . انه يتحدث عن حقوق الانسان لانـه يتحدث عن حقوق اللاعقلانية . الانسان في جانب كبيـر من وجوده هو نوع من اللاعقلانية . واذا اردنا ان ننكر له هذا البعد فاننا نوجه له بذلك ضربة كبيرة كأن نريد له الموت . لان حقوق الانسان معروفة بشكل عام وكانها حقوق الرجل الآلي الذي لا يطلب الا حاجاته ، لكـن الرجل ليس كائنا محتاجا انما هو كائن رغبات . وهنا يأتي ذكر الانجيل الذي يقـول بان الانسان لا يحيا بالخبز وحده . انه يحيا بكل الكلام الذي يخرج من فم الاله ، بمعنى انْ اللغة هي ذلك الشيء الجوهري المهم ، بقدر اهمية الغذاء ، بـل وربما اكثر اهمية .

ش.ع : لقد تحدثت منذ فترة عن ازمة الطليعية شارحا ذلك بان الطليعية كانت في السابق ترافق على الدوام منهجا ثوريا ، وكان ذلك هو الماركسية . اما اليوم فان الماركسية — على حد تعبيرك — تعاني ازمة . ولكن ربما يمكننا وصف الماركسية بهذا الوضع في الغرب .

ولكن في بلدان العالم الثالث انت تعرف ان الماركسية ما زالت تحمل الكثير من الآمال وانها ما زالت حيوية وفعالة .

ضمن هذا المفهوم هل سننتظر تفجر الطليعية في بلدان العالم الثالث او في الشرق ؟

ف.س : من وجهة نظري ، لن تأتي الطليعية لا من العالم الثالث ولا من الشرق . والسبب واضح جدا : انا مثلا لو كنت في العالم الثالث او في الشرق لصرت ماركسيا ربما .. ولكن ستقع لي عندها مشكلات ، لانني سأكون ماركسيا بشكل غريب ، سأكون ماركسيا مرغما على النضال ضد القمع الجاري وضد اشكال الماركسية المتعددة . اي سأكون مرغما على النضال في وسط متضادات هائلة كافية ان تجعل مني وبسرعة واحدا من اولئك الذين لا بد من تصفيتهم ضمن التقسيم الهائل الذي يجري حاليا وبكل بساطة بين القوتين العظيمتين اللتين تحاولان ان تتوازنا فوق الكرة الارضية. ان الجانب الدرامي في هذا هو ان المناضلين الماركسيين الذين يحاربون وبصدق من اجل مثال عادل حر ... الخ هم ، من المحتمل ، ليسوا اكثر من بيادق على طاولة الشطرنج العالمية . ونحن نعرف جيدا كيف تتم التضحية بهذه البيادق عندما يقتضي الامر اعادة توازن طرفي المعادلة ، التوازن الذي لا يشكل التحرر والعدالة الانسانية هدفا له ، وانما يهدف بكل بساطة الى تركيز القوى ومضاعفتها . يجب ان يدرك العالم الثالث ، وكذلك جميع البلدان التي ما زالت الماركسية فيها تمثل المعارضة والاحتجاج ، حقيقة هذا الوضع : لقد شهدنا منذ عام او عامين اولى الحروب بين الاشتراكيين الامر الذي لم يكن متصورا منذ عشرة اعوام ، كالحرب بين الصين والفيتنام ، وفي الغد قد تصل الامور الى ابعد من ذلك ، عندما يتصدى الماركسيون الواحد للاخر . هنا جوهر المشكلة . اذن فانا اعتقد في الواقع ان حكاية الطليعية الاوربية قد انتهت هي الاخرى ، وقد حدث نوع من الفضيحة عندما اثرت هذا للمرة الاولى ، حيث ادركت انه لا يجوز ان تستمر هذه الثرثرة حول الطليعية والطليعيين . لقد كان الكل يردد ذلك وفي نهاية المطاف لم يكن لكل هذا من جوهر وواقع . فلو اخذنا على سبيل المثال مشكلة السريالية فان الامر بسيط جدا ، حيث كان الافق يضج بالثورة الماركسية وكذلك بحركة التحرر اللاعقلانية . ومن هنا جاء التعارض . لو اخذت خصوصا حالة بريتون الذي ظل امينا **لتروتسكي** حتى نهاية حياته ، وبشكل مشرف جدا ، فقد كان بريتون مأخوذا بهذه الفكرة ، فكرة مستقبل افضل للانسانية يتحقق عبر الثورة ولكن من خلال (الشهيد **تروتسكي** الذي قضى عليه **ستالين**) وفي الوقت نفسه كان **بريتون** منجذبا الى فكرة الباطنية ، باتجاه البحث عن المقدس وكان هذا واضحا في حياته وكتاباته . وهكذا نرى هذا التضاد

المتواصل بين المطامح النبيلة والفلسفية من جهة ، وذلك الشيء الآخر الذي لم يكن ليتحرك ويحرك معه تحرر الروح الانسانية ، من جهة اخرى . ومن هنا جاء موقف **آرتو** القائل : اريد ان اذهب الى اقصى حد ، دون تأخير فورا . لا اريد ان أؤجل القضية الى الغد ، او ان ابقى معتمدا ومعلقا على مشروع ثوري .. الخ . هذه هي المشكلة الشهيرة بين **آرتو وبريتون** .

الطليعية فكرة ولدت حول الثورة الروسية بالنسبة للغرب ، وعندما نتحدث عن الطليعية فاننا نعيد الحديث دائما عن الرسم وفن العمارة في هذه الفترة القصيرة جدا ، شرارة سنوات العشرين حول التشكيليين والمستقبليين الروس . كانت هذه التجربة رائعة وقد قدمناها نحن في مجلة Tel quel قدر المستطاع في فرنسا حيث قمنا بترجمة — وكنا من الاوائل الذين قاموا بهذا النشاط — التشكيليين الروس محاولين وضعهم في اطارهم الخاص . اما القول اليوم بان هذه الطليعية ما زالت مستمرة فكلام خال من اي معنى. لقد حضرت معرضا للطليعية، لشخص اسمه **بينتفايلد** Beatfild وكان قد ابدع صورا فوتوغرافية مع مونتاج رائع ، ولكن هذه الاعمال قد اصبحت اليوم تحت خدمة حكم متسلط . فقد اصبحت الطليعية نفسها اكاديمية . ان الشاعر الطليعي محتوى كليا ضمن طاولة شطرنج ولم يعد عنده اية وظيفة تخريبية ، يطلب منه اداء وظيفته الصغيرة ، الطليعية هذه ، وعدم طرح الاسئلة ، وان يكون محكم السد نوعا ما ، مكتوما وشكليا ولكن ، الا يطرح اسئلة سياسية مضايقة ، الا يطرح اسئلة ميتافيزيقية . لهذا السبب لم اعد اتفق مع هذا المفهوم للطليعية ، مفهوم الثورة الاخلاقية والجمالية ، لان الاكتفاء بهذا الموقع الثانوي لم ينتج الا اعمالا محدودة ، وذلك لعدم الرغبة في معارضة الحكم . انني اعتقد ان الفن كان دائما معارضا ، وقد كان كذلك في عام ١٩٢٠ — ١٩٢٥ تحت شكل الطليعية . لا يجوز ان يفهم انني من خلال هذا ، ابشر بعودة الاكاديمية ، على العكس من هذا ، ان كنت ابشر بشيء فانما هو دعوة لتجاوز هذا المفهوم المحدود للطليعية . كانت هذه الطليعية مصطلحا يعني ان المجتمع سيواصل مسيرته وتطوره .. الخ ، لكن تجارب عديدة اظهرت ان الامر ليس كذلك على الاطلاق وان هؤلاء الطليعيين يحظون بمواقع اكاديمية وليسوا اكثر من ببغاوات ان شئت للسلطة ، ببغاوات مدللة احيانا . وهنا في فرنسا على سبيل المثال داخل الحزب الشيوعي يوجد هذا النوع من الراقصين الذين يفرض عليهم ان يقوموا بتجربتهم الصغيرة هذه ، ولكن عليهم الا يفكروا كثيرا . انني مع اولئك الذين يقولون بان على الكاتب ان يفكر كثيرا بالنسبة الى زمنه . واعتقد ان الاشياء

الاكثر تعقيدا والاكثر تركيبا يمكن ان تقال بشكل بسيط ايضا . وان السؤال الذي يجب طرحه على كل طليعية عندما تدعي ذلك هو : تكلمي ولكن بطريقة بسيطة جدا .

ش.ع : لقد كتبت بصدد الحديث عن انطونين آرتو شيئا مهما : « بماذا ادخل ماركس في هيغل ، وفرويد في ما لم تقله كل فلسفة ؟ مجرد فعل .. الشيء نفسه فعله آرتو وباتاي » .

اعتقد ان في الجزء الاول نداء سياسيا او هو ذو اتجاه سياسي، اما الجزء الثاني فيذكرني بافعال مثل ما قام به رامبو على سبيل المثال في تركه للكتابة الشعرية او آرتو في جنونه .. وهنا اريد ان اسأل ، ما الفعل الكامن في كتابات سولرس ؟

ف.س : سأجيبك في الحال ، ولا اقول هذا ابدا لغرض الاثارة ، انني واقعي . قضيتي هي الشيء الواقعي ، الامر الذي بالضرورة ان يكون الواقع نفسه . الواقع هو ما تحكيه الصحف ، الشيء الذي نستحصل عليه من هذه المصادر ولا نقدر على تخطئته . اما الشيء الواقعي فهو ما يجري فعلا ضمن موازين القوى ونظامها وهو بشكل عام السياسة . ولكنني اعتقد انه شيء ابعد من السياسة بمعنى ان السياسة نفسها ليست الا احد الاعراض لشيء عميق جدا ، شيء ذي طبيعة ميتافيزيقية ، ولا اخشى من اطلاق هذه الكلمة . وهنا تبدأ الرواية الحقيقية . لانني لو اردت ومن وجهة نظر ميتافيزيقية بحتة (ميتافيزيقية بمعنى ما وراء الفيزياءلكل الاشياء ذات الوجود الفيزيائي) أن ابدأ برواية كيف تصنع الفيزياء نفسها ، فانني والحالة هذه سأقوم بعمل واقعي ، كأن أظهر كيف يقوم الجسد بالتكاثر توهما ، وكيف تعيش الانسانية نفسها وهما ، كيف تحدث نفسها عن ممثلين زائفين للعالم وعن اديان واحلام وبيوغرافيا وهمية وسأقوم بعملي هذا الذي هو ايضا ذو طبيعة مسرحية (انها رواية ميتافيزيقية بالمعنى الذي اراده شكسبير للمسرح الميتافيزيقي) اي بمعنى افضل وجهة نظر حول الواقع بكل بساطة وهو أفضل وجهة نظر واقعية ممكنة حول مجتمعنا اليوم . اي انني يجب ان ابدأ بحثي حول المجتمع من نقطة يتجاوزها هذا المجتمع . مثل بلزاك الذي انتهى الى القول بانه ملكي وكاثوليكي وهو من هذه النقطة محرض جدا (انه الروائي المفضل لماركس : اعترف ماركس بذلك لبلزاك ووصفه بانه في موقع يؤهله ان يقول حقيقة عصره من وجهة نظر ميتافيزيقية) ولكن بلزاك مع ذلك يظل رجعيا من وجهة نظر ماركس . ولكن ماركس هذا الذكي — والذي ليس كالماركسيين الآخرين — هذا الذكي والعبقري وغير الماركسي ، يحس مع ذلك بان هناك شيئا في هذا الفعل الذي هو بلزاك ، شيئا يأتي من خارج

الكائن الاجتماعي **لبلزاك** . ان ماركس نفسه ، وانا استشهد به عمدا ، عندما يستشهد بابيات **لدانتي** وعندما يعود هو وانجلز الى **دانتي** فانت تتفق معي بان **دانتي** هو واقعي بشكل مطلق . انه يحكم بكل دقة على من سيذهب الى الجحيم وعلى من لا يذهب الى الجحيم من المجتمع في عصره . انها واقعية غير اعتيادية **لدانتي** فانت تجد في جحيمه باباوات ، ورؤساء دول ، وفنانين ، وابطالا . وهو يأتي باحكامه هذه ، عبر حكم اخير يطلقه على كامل المجتمع . ان الكوميديا الالهية واقعية غير اعتيادية ، وهي من جهة اخرى متأثرة بالفكر العربي (مثل بورجيس) الذي يعد واحدا من المعاصرين النادرين في القرن العشرين الذين يعرفون جيدا القرآن والادب العربي . ان الف ليلة وليلة مهمة جدا بالنسبة الى الادب .

انت تعرف ان **مارسل بروست** كان يفكر بكتابة الف ليلة وليلة .! لا بد لي اذن من وجهة النظر هذه ولكي اكون واقعيا حقا ، من ان اختار الموقع الذي يبدو لي من خلاله تاريخ الانسانية مثل الحلم ، مثل وهم يحمله الرجال ويتحدثون به . وكيف يمكنني التوصل الى هذا الموقع ؟ وليس هدفي من هذا ان اكون دينيا بل لكي اصبح واقعيا . وهنا يتوجب علي ان اسلك هذا الطريق الغريب . كما يمكنني ان اضيف ان الامر كان كذلك بالنسبة الى سيلين الذي كان يصرح بالالحاد الكامل ، ماذا يعني سيلين عندما كان يقول ان كل شيء موجود لدى **سانت جون** St. Jean ؟ هل كان يريد بذلك كتابة القيامة ؟ من هنا لم يكن **سيلين** مجرد حالة عاطفية دينية (في مواقفه المتعصبة فقط) انما هو ايضا روائي كبير جدا وشاعر واقعي ، وهو واحد من الكتاب النادرين في القرن العشرين ، وهو الوحيد — على حد معرفتي — الذي عرف كيف يجد لغة الحرب العالمية الثانية . لا بد من قراءة كتاب **فيليب ميريه** Philippe Muray حول **سيلين** الذي سيصدر قريبا . انه كتاب هائل . كذلك كتاب **جوليا كريستيفا** Julia Krestiva الذي سيكون ايضا مهما جدا من وجهة النظر هذه . سيكون عنوانه « حكم الرعب » . انهما ، كتابان سيقومان بتجديد التفكير الادبي دون ان يمرا قط من خلال مصطلح الطليعية ، انما من خلال الوقوف على الارض التي كان يقف عليها ادب الازمنة كلها ، وهي الواقعية العميقة ذات البعد الانتقادي . هذه النقطة القائمة في ما وراء العالم ، والتي تعني عملية الكشف بان العالم — مهما كان — هو رعب وابتذال وتفاهة تحكمه قبل كل شيء المشكلات والموت . واذا كانت الطليعية اسلوبا يهدف للاعتقاد وقبل كل شيء ، باستعجال عملية استنكار الموت فلا داعي لوجودها لان مثل هذا المفهوم لا يصنع فنا كبيرا . ان الفن الكبير ، وبعبارة اخرى ،

الحقيقة الكبيرة شيء ينطق ويتحدد بالموت ، طبعا في كل عصر وفي كل ثقافة وبطريقة مختلفة جدا . ولكن الرهان قائم هنا .

ش.ع : اشرت الى سيلين وكنت ارغب فعلا ان نتحدث عنه ، ولكن مع مالرو وقداردت الحديث عنهما معا ضمن المفهوم التالي : الا يمثل مالرو فجوة في التاريخ الادبي ؟ الم يظهر الذكاء الانساني والحالة هذه انه قادر على ايقاع التاريخ في فخ ؟ على عكس سيلين الذي عاش الى اقصى حدود الهذيان عمق صراعاته وتناقضاته ؟

ف.س : اعتقد ان **مالرو** شخصية مهمة .. ولكن طبعا الفرق قائم بين شخص يمضي حياته وزيرا وآخر يمضيها في بؤس مثل **سيلين** . انني اعتقد ان **مالرو** شخص مثل **سارتر** ومثل **اراغون وكامو** ، هذه النجوم التي كانت تحتل الصدارة بشكل ملحوظ في فترة معينة . وهم اناس يعون جيدا انهم فشلوا في كتابة الروايات التي ارادوا كتابتها . لقد شعر **مالرو** مثلا بانه غير قادر على كتابة الرواية التي يطمح اليها ، وانت تعرف كيف تنتهي مثل هذه التجارب : في نظرية للادب ، كانت نظرية مالرو من هذا الجانب مهمة على اي حال لانها تفسر بعض الاتجاهات نحو اللاعقلانية وهذا شيء افضل من الجدانوفية . ان مالرو افضل من الواقعية الاشتراكية وافضل من كثير من الغباوات التي قيلت حول الفن . ولكنه عندما ادرك فعلا انه لا يستطيع كتابة المؤلف الادبي الذي يحلم به انتقل الى المذكرات واشياء مشابهة لها . **سارتر** كذلك . كان في اعماقه طموح ، روائي . واخيرا فان « الغثيان » ستجد انها مع مرور الزمن سوف لن يكون لها ثقل « رحلة الى اقصى الليل ــ سيلين » . اما اراغون فهو مهذار ، استعاد عددا هائلا من الاشكال الادبية المختلفة الى جانب السياسة هي الاخرى ... كل هذا لا يقدم عملا روائيا مهما جدا في القرن العشرين . كامو هو الآخر ... اعتقد انه عندما نفشل في الجماليات ، ضمن نوع من تجربة ذات عمق جمالي فلن يكون امامنا عندها سوى خيارين: السياسة او الاخلاق .

ان سيلين مهم لانه كان يهذي سياسيا ــ واي هذيان ! ولكنه وقد وصل الى اقصى هذيانه ، استمر بعملية الكتابة جاعلا من هذيانه هذا جماليات فذة ، انها رواياته الثلاث الاخيرة : « من نصر لآخر » « شمال » و « ريجودون » والتي من وجهة نظري تعد من اروع الروايات الفرنسية . انها بمستوى بروست ، وحتى ابعد من بروست ، في حين لم تهذ النجوم التي حدثتك عنها آنفا . ان اراغون قد هذى قليلا في السياسة عندما كتب قصائد لستالين . ان هذا طبعا نوع من الهذيان . لكن اراغون لم يقطع صلاته

مع السياسة ، فقد حاول ان يجامل ويراوغ . انت ترى مثلا امانة اراغون بالنسبة للحزب الشيوعي الفرنسي ، سيموت وهو في احضان السياسة كذلك كان الحال بالنسبة لمالرو الذي نظم بشكل اذكى من اراغون نهايته . في الواقع انني افضل ، ككل ، مالرو ، واعتقد انه دفع المغامرة الجمالية الى اقصى حد وهي ان تقول شيئا يقف بوجه الموت ، (لا بالكلام عن الموت والاسهاب في ذلك وهذا ما كان يحلو لمالرو التحدث به) غير انه لم يجد شكلا جديدا للكتابة . اما سيلين فانا اعتقد انه ، عبر هذيانه الذي جعله يقطع كل الاواصر مع الرؤيا السياسية ، وان يذهب الى ابعد من ذلك ، اعتقد انه مبدع ميتافيزيقي بحت اي واقعي ، وقد وجد التجربة العميقة التي عرفها اناس مثل شكسبير ، اي بمعنى القطيعة مع الجنس الانساني ، التي تنتهي كما هي الحال لدى آرتو بوحدة مثيرة للعطف ، وحدة يفرزها هذا الظرف الحياتي المبتذل لو عشته بشرف .

ش.ع : أود لو نتحدث الان قليلا عن مجلة Tel quel ووضعها في الوقت الحاضر بعد طلاقها مع الماوية .. عن مسارها ، وعن الابعاد الجديدة ؟

ف.س : اعتقد ان Tel quel تبدأ الان . كان لا بد لها من تجربة قصيرة دامت عشرين سنة ، وهي قليلة جدا بالنسبة لمؤسسة جوهرية . Tel quel تبدأ الان . وخلال فترة التحضيرات هذه ـ فاننا حتى الان لم نر شيئا من Tel quel ـ اقول خلال فترة التحضيرات هذه مررنا بمغامرات مختلفة ، هذه المغامرات كانت نوعا من البحث عن منافذ . وفي الوقت نفسه، كانت عملية تركيز وتكثيف . وكانت هناك نجاحات كما كانت هناك اخفاقات ، خلال هذه المغامرة التحضيرية . ولو اخذنا سلسلة منظمة لكل هذا فانا اقول انه ضمن ما يمكن ان اعده نجاحات على سبيل المثال هو ان Tel quel اصبحت من الان فصاعدا ـ وكل منا يشعر بذلك ـ شيئا لا يشبه في التاريخ الادبي ايا من التجارب الاخرى عبر حركة الافكار الغربية ، فهي ليست الـ N R F (المجلة الفرنسية الجديدة) وهذا واضح جدا . وهي ليست السريالية وهذا واضح ، وهي ليست الرواية الجديدة ولا « الازمنة الحديثة » ولا مجلة « فكر » (Esprit) وهذا واضح ايضا . انها شيء آخر ولا يمكن ان تلحق بمجلات اخرى او حركات ادبية اخرى . هذا يعني ان حرفية التجربة نفسها قد أظهرت وبنوع من الالحاح شيئا جديدا . وقد جاء هذا نتيجة لتركيز وتكثيف عدد من التجارب التي نراها اساسية . ان هذه الاسماء التي تتكرر في المجلة ـ يلومنا الناس كثيرا على ذلك ـ انما تتكرر بشكل مقصود ،

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ولغرض ترسيخ الانطباع بان هذه الاسماء : كافكا ، آرتو ، باتاي ، جويس ، وباوند ... الخ تمثل تجارب فريدة من نوعها ونحن سننطلق من اعماقها . لا يعني هذا الامر علما معينا او طائفة انسانية محددة . انما نريد ان نعود دائما ودون انقطاع الى الحالات المتفردة والشاذة . نريد ان ندرس التأريخ من زاوية الحالات الشاذة ، لا من زاوية القاعدة والمجموع . ان هذا الموضوع هو مادة كتاب سأصدره يوما اجمع فيه دراسات كثيرة قمت بها خلال ست سنوات . وسيكون عنوانه « نظرية الشذوذ » . ان هذا المفهوم يشكل اذن قطيعة وانا اعتقد انه في هذه المغامرة وعبر عدد من النظريات المختلفة للغة وعلم النفس التحليلي ، وفرويد ولاكان Lacan (وخاصة بصداقة دامت عشرين عاما دون ان تشوبها شائبة او تعكر سماءها غيمة مع شخص اريد ان احييه الان ، اقول مع هذا الكائن الرائع — ولا اقول الكاتب او المفكر — رولان بارت والذي مات اريد ان احييه كواحد من افضل الاصدقاء ، كان طيلة هذه الفترة التحضيرية قريبا منا وكنا متفقين على كل شيء . ان بارت منذ عام — وهذه المصادفة تصدمني مع وفاته الان — قد نشر كتابا صغيرا حولي تحت عنوان « سولرس كاتبا » وكنت آمل الا يكون واحدا من آخر كتبه ... لكنه كان الكتاب ما قبل الاخير .)

اذن ، اعتقد ان الناس يشعرون الان ان مجلة Tel quel قد تميزت بحدة ، عن المجلات الاخرى . ثم كانت هناك في الواقع الفترة السياسية التي رافقتها — كما اعتقد — الكثير من الهذيان ولا أنكر هذا على الاطلاق . كما اعتقد ان تاريخ Tel quel لا يجب ان يتنكر لذلك حتى ولو كان من الضروري لنا ان نتنقل ودون توقف عبر هذه التجربة لكي لا نجحدها . وهنا كانت المغامرة الماوية التي لا بد من الحديث عنها طويلا . ولكنني اقول ، انها وببساطة جزء من ممارستنا لاسلوب تلك الفترة ، اسلوب الالتزام والمغالاة والنداءات « الثورية » ، الذي يأخذ في العادة صيغة مضخمة ومزعجة . سوف ترى دون شك ان هذا الالحاح المتفجر في السبعينات على الماوية كان الاسلوب الوحيد في تلك الفترة ، لدفع الوعي باتجاه حدث ذي اهمية بالغة ، وهو ظهور القارة الاسيوية داخل الثقافة . ان الاهتمام الاساسي للناس كان أبعد من ماوية Tel quel . فقد كان منصبا — على حد تعبير جوزيف ندهم Needham في أحد أعداد Tel quel في ذلك الوقت — على ان العودة الى المراجع الصينية في التاريخ الانساني ابتداء من ذلك الحين قد أخذ أهمية تشبه اهمية الاغريق بالنسبة الى مفكري عصر النهضة . اي ان حالة كانت ستقع ، شبيهة بالانقلاب ولكن ليس عبر الماركسية واللينينية — وهي أفكار غربية أصلا — انما عبر الوعي الذي يمكن ان يحصل لدينا نحن الغربيين بان

اسس الفكر الغربي واسس الفلسفة قد وضعت الثقافة الصينية اليد عليها . وهذا مهم جدا ، اذا ما فكرت انه في القرن العشرين لا يوجد الا القليل من المفكرين والكتاب الذي تساءلوا حول اهمية الصين هذه . بريشت نوعا ما ، باوند اكثر منه ، ومن ثم لا احد غيرهما . انني اتحدث عن اللغة الصينية ، اي عن شيء لم يأت عبر المتوسط ولا عن اشياء تتحدث عن الميتافيزيقيا والتأريخ . ان الماوية بالنسبة الى Tel quel هي الشكل المتفجر لهذا التأويل. سنرى مع الزمن ... حين كان يفسر موقفنا هذا انه انحياز لا بد منه الى الماركسية ، ان الامر لم يكن كذلك قط . لانه لو كنا منحازين بهذا الشكل الى الماركسية لتوجب علينا ان نقوم باعداد نظرية تختلف كليا عما كنا نمارسه في خارج هذا النطاق . كان يتوجب علينا مثلا ان نطور نظرية للفن والادب الماركسيين وهذا ما لم نقم به قط . لقد اتخذنا موقفا متحمسا لصالح الثورة الثقافية الصينية ولصالح الماوية بشكلها التمردي . ولكننا لم نطبق ابدا منظورا متمركسا ـ ان صح هذا التعبير ـ للادب والفن . اي اننا عشنا من جديد مغامرة قديمة وقد وضعنا لها نهاية بانفسنا .. وهي مغامرة كل الطليعيين الغربيين في القرن العشرين : اعني التعارض بين الفن والالتزام السياسي .. اعتقد اننا نحن الذين وضعنا حدا لهذا الموقف المتعارض ..

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ش.ع : لنبدأ شيئا آخر ؟

ف.س : لنبدأ شيئا آخر ، لهذا السبب قلت لك ان Tel quel قد بدأت الان . وان هذه الفترة التحضيرية التي دامت خمسة عشر او ثمانية عشر عاما كانت قد غطت وبشكل تدريجي على ما اعتقد المشكلات التي طرحت حول عدد من المحاولات الغربية في القرن العشرين وكان ذلك يشكل بمجمله كلا واحدا . والان تبدأ فترة جديدة ، على اي حال ان الشيء الذي لم يتغير قط هو هدفنا في الابقاء ، وبشكل صارم ، على استقلال تجربة الكتابة والادب : التجربة كما هي . وكلما تعمقت هذه التجربة تبدأ Tel quel من جديد . واذا اردت ان اتكلم على حالتي الخاصة بي ، فانا اقول انني مسرور لما كتبته ضمن هذه التجربة منذ سبعة او ثمانية اعوام لا قبل . لدي انطباع الان باني اذهب الى ابعد من ذلك دائما في العمق داخل هذه التجربة .

اعتقد ان عددا كبيرا من الاسئلة والمشكلات تتأتى في الواقع من هذا التصادم بين الفرد من جهة ، وتجربة الكتابة من جهة اخرى . وسترى انه سوف لن نندم على المشكلات التي اثارتها Tel quel وعلى عكس ذلك فسأكون مندهشا جدا لو وصفنا باننا كنا مجهولين نوعا ما او اننا كنا قد

حاربنا شيئا مهما في عصرنا . وسيدهشني ايضا الا يكون بامكاننا مواصلة طرح الاسئلة الجوهرية . اننا اليوم ، على العكس ، اقل اكاديمية مما كنا عليه عندما كنا ماويين . اننا اليوم اكثر ثورية مما كنا عليه ، في فترة الماوية لاننا ، على وجه التحديد ، تركنا هذا الفصل بين المطالب السياسية من جهة والبحث عن تجربة متعارضة معها من جهة اخرى .

ش.ع : الشيء الغريب في هذا التحول الذي تتحدث عنه الآن هو انه جاء مباشرة بعد موت ماوتسي تونغ وكان يمكن ان يقع قبل او بعد هذا التاريخ ؟

ف.س : ما تقوله صحيح . لكنني اعتقد في الواقع ان الحدث الكبير — ليس بالنسبة لنا فقط انما بالنسبة لكثير من الناس — كان ضريح ماوتسي تونغ ، هذا الموضوع الذي كتبت عنه مقالا .. لقد ادركت اخيرا ان الامر واحد ولا فرق ... عندها قطعت علاقتي بكل هذا . لكن السؤال ليس هنا ، السؤال اعمق من هذا بكثير بما كشفت عنه الوقائع ليس حول الصين انما عما يدور في قلب التجربة السوفييتية . انها قراءة **سولجنتسين** عام ٧٤ — ٩٧٥ وليس موت ماوتسي تونغ فقط . لا ننس اننا كنا في الصين عام ١٩٧٤ وقد تركنا الماوية بعد عام من ذلك . ان السبب ايضا هو ما حصل لنا في الصين من خيبة امل نسبية (لا بد من قراءة **مارسلان بلينيه** في كتابه عن رحلة الصين هذه ، الذي سيصدر قريبا) .

الشيء الاكبر ، كان **سولجنتسين** ، كان عاملا حاسما . كما حصل لاشخاص مثل « الفلاسفة الجدد » ، كان **سولجنتسين** من الشخصيات التي اثرت عليهم كثيرا ، مثل **كلوكسمان وليفي** . ان الشيء الذي اثار حماستنا للماوية هو الانطباع الذي تركته لدينا بانها تمارس شيئا اخر مختلفا عما يجري في الاتحاد السوفييتي وانها تبدع من الاعماق الماركسية التي فشلت تماما في الطرف الاخر . واذا كانت هذه التجربة التي هدفها التحرر من النموذج السوفييتي (ولا اقصد بهذا تصادم القوى القومية الكبيرة التي تصنع البلد المسمى روسيا في البلد المسمى الصين) وان اعادة التجربة المسماة بالماركسية اللينينية الاشتراكية قد انتهت الى الهيمنة البيروقراطية والعسكرية ، نفسها. فأنا اعتقد ان ثمة شيئا كالماركسية يموت الان ، وليس ماو . ان **ماو** شخصية اسطورية ، شخصية فذة سيقول عنها التاريخ الشيء الكثير ، **مثل ديغول ولينين وناصر** . لا يتعلق الامر اذن بموت ماو انما بموت الماركسية الفعلي . لقد قضت الماركسية على نفسها . وهنا ايضا لا احدثك عن ماركس الذي يملك امامه كل التاريخ . انني اتحدث عن هذه السطوة الدينية الغريبة التي

تأتي في وقت لا ننتظر فيه شيئا من الدين. ان الكشف الذي جاء به سولجنتسين عن طريق ميتافيزيقي ــ ولهذا السبب يعد الادب مهما جدا لانــه يمكن ان يكشف عن الحقيقة ــ بان الدين يأتي من الجهة التي لا ننتظره منها كان امرا حاسما .

والان فان تاريخ Tel quel سيرتبط اكثر فــاكثر ، على ما اعتقــد ، بالدفاع المنظم عن حقيقة ان الادب هدام . ليس فنا من اجل الفن . يمكن للحقيقة ان تقال حول الشيء الواقــع عبر الادب . سواء كان الواقــع سياسيــا ، او اقتصاديا او اجتماعيا . وهي الحقيقة المتعلقة بالجنس البشري بكل تفاصيله . ان الادب هو حقيقة وكلنا مأخوذ بفعله كضربة للاشعور .

ش.ع : تحدثنا قبل قليل عن الغرب بشكل عام وانا اعتقد ان من المجدي ايضا الفصل بهذا الصدد بين الولايات المتحدة والغرب . ماذا تعني الولايات المتحدة بالنسبة لك ؟

ف.س : ان الولايات المتحدة يسهل تعريفها من وجهة نظري بكلمــة واحدة . انها ، وبكل بساطة ، عقل الكرة الارضية . يمكن ان نتفــق او نختلف معها او ان نأمل ان يأخذ هذا العقل شكلا آخر .. يمكننا ان نأمــل اشياء اخرى . وانا اقصد بعقل الكرة الارضية ، ان نيويورك هي عــاصمة الامبراطورية الكونية . وما تبقى هي المقاطعات .

ش.ع : بما في ذلك موسكو ؟

ف.س : طبعا . ان موسكو هي اكبر مقاطعات الامبراطورية ، انني اعتقد انه لمن النافع جدا ان نفهم الامور بهذا الشكل . يجب ان نفهمها مــن أعماق القوة التكنولوجية للحضارة التي ندخل فيها . لا يجوز ان نفكر بشكل ايديولوجي فقط ، او عبر توازنات القوى العسكرية . يجب ان نفكر ايضا بما تعنيه القدرة على احتواء المعلومات والمقدرة التكنولوجية . اذن الاليكترون ان شئت هــو امريكي . ان فــرنسا لا تصنع الميكروبــروسات ولا العقــول الاليكترونية . انها تشتريها من شركة IBM . ان الشيء الذي على الكاتب اليوم مراقبته وهو الواقع الذي يفرض نفسه هو العقل الاليكتروني . وانــا اتحدث عن نيويورك وليس عن اميركا . انني متأكد من ان نيويورك كمركز للترسب بالنسبة للكرة الارضية (خليط من اللغات والاجناس ، عقل اليكتروني مركزي للارض) ظاهرة غير اعتيادية بالنسبة للفنان او للكاتب . اعتقد ايضا انه لا يمكن لاي رسام او مخرج او كاتب ان يترك جانبا مراقبة هــذا المركز

ولو مجرد المراقبة . انها امر ضروري . لا يمكن ان نتصور فنانا لا يعرف نيويورك . هذا شيءلا يمكن ان يقع اليوم اذا اراد الفنان ان يكون فعلا فنانا مبدعا مجددا. سيكون مثله مثل رسام لم يعرف او عرف قليلا جدا عن الرسم الايطالي. لا بد من معرفة التكنولوجيا لكي تكون محترفا. وهذه مشكلة اخرى: لا بد ان تكون محترفا لفنك . وانا اقول هذا بصيغة تكنوقراطية انما بالمعنى الذى يتطلب فيه هذا التكنيك انتظاما عميقا ، ووجودا فيزيائيا .

ش.ع : ولكن هذا التكنيك ، هذه التكنولوجيا ، اليس هو في جوهره العميق ، المال ؟

ف.س : طبعا المال ، انه الشكل الاكثر عراء للحقيقة عندما تكشف عن نفسها . انني اعتقد ان المال يقول الحقيقة .. انني مثل **فرويد** .

ش.ع : والانسان ؟

ف.س : ان الانسان اذا تجاهل هذه الحقيقة ليس بانسان. انه مستغل بهذه الحقيقة التي هي المال . اذا اراد الانسان ان يكون كما هو في واقعه بعيدا عن حلم الانسان ، يجب ان يفهم انه قيمة ميتافيزيقية . وأينما امكنه ان يصنع قيمة اخرى غير ميتافيزيقية يأتي بالمال لينكر عليه ذلك .

ش.ع : نعم ولكن المعادلة هنا قائمة حول نقطة البدء : فاذا بدأنا بالمال فسيتوجب ، طبعا على الانسان ان يعترف بالمال اولا . ولكن اذا بدأنا بالانسان فان على المال ان يعترف بالانسان اولا ...

ف.س : من وجهة نظري انه اذا بدأنا بالانسان واذا اردنا ان نتعلق بالانسان فاننا سنعطي الحق للمال على الدوام ، دائما وستكون مطاليب الانسان ضد المال خاطئة . ان المال ليس شيئا يمكننا اخفاؤه او حتى السيطرة عليه . وانا اقول انه شيء مثل الرياضيات ، مثل الاعداد ، الشيء الكمي نفسه . اليس كذلك ؟ انه شيء له وجوده وليس لمجرد ان الناس هم سيئون ، نسوغ وجود المال . ولا لانه يوجد اناس يريدون استغلال الاخرين ؟.. انني افكر ايضا ان الوسيلة الوحيدة لكي نرى الاشياء واضحة في قضية المال هذه اليوم ، هي اما عبر مغامرة صوفية بحتة او عبر مغامرة تحليلية بالمعنى الفرويدي . ماذا اكتشف **فرويد** : ما اكتشف فيما يخص المال ؟ لم يكتشف فرويد ان الناس تسكنهم شهوة الموت فقط وانهم يواصلون الحلم ... الخ

لقد اكتشف شيئا حول البراز Merde ، حول الفضلات ، حول التعادل اللاواعي القائم بين المال والبراز . ان ترى البراز وجها لوجه هو ان تشعر بأي فضلات تسكنك . وهنا اي فرصة ترى من خلالها المال في موقعه الاساسي . ولكن الشيء الصعب جدا بالنسبة للكائن البشري هو ان يرى نفسه كفضلات . فهو يرى نفسه دائما اعلى من ذلك ، اكثر نبلا مما هو عليه في الواقع . ولهذا فان الحقيقة هي صعبة المنال جدا من خلال الوعي الانساني . ماذا اكتشف فرويد ؟ انه اكتشف ان الناس لو ارادوا اكتشاف حقيقة كلامهم ، لا لمجرد التوصل الى حقيقة مطلقة انما الى حقيقة فعلية، فلا بد لهم من ان يقولوا ما يخطر ببالهم ، ان يروا واقع احلامهم ولكن ان يدفعوا ايضا ثمنا من اجل ان يقولوا ذلك . هذا هو العقد التحليلي الشهير . ما هو العقد التحليلي ؟ هو ما يجري بين محلل نفسي ومريض والقانون الوحيد بينهما هو الثمن ، المال .

ش.ع : في الدول الاشتراكية لا ندفع ثمنا ...

ف.س : ولكن لا يوجد علم نفس تحليلي في الدول **الاشتراكية** ... المشكلة قائمة هنا . والدليل هو ما حصل اخيرا في **تليبيسي** « Tlibissi » حيث ذهب عدد من المحللين النفسيين في محاولة للالتقاء مع علماء نفس سوفييت . ان المجتمع الاشتراكي بكامله مجتمع نفساني بالمعنى الميكانيكي للكلمة ، اي من **بافلوف** حتى علم النفس الحديث ، العلاج الكيماوي Chimiothécapie ان علم النفس التحليلي ليس له اي علاقة مع علم النفس . وليس له اي علاقة حتى مع الطب ان شئت . انه ذلك الشيء الصغير الذي اكتشفه **فرويد** ، والذي يعنى ، بشكل دقيق ، بعقد بين ما يقال وبين المال الذي نقدمه ثمنا لنتعرف على حقيقة ما نقول . اي بمعنى اخر ان الناس بكل بساطة لا يعرفون ما يقولون . ولهذا تحدث فرويد عن اكتشاف كوبرنيكي .كان شيئا عميقا جدا . ان **فرويد** كان يرى في نفسه شيئا لا يقل عن **غاليلو** ، **كوبرنيك** او **كيبلر** . وهذا كله لم يمض عليه اكثر من سبعين عاما . وهي فترة قليلة جدا لنتعرف على نتائجه . ولهذا السبب فانا اتحدث عن تحول هائل في قانون الفن نفسه وفي تمثيله للانسان . انها الثورة اليوم. انني بالضبط مثل مثقف في عصر **غاليلو** يتخذ موقفا الى جانب **غاليلو** . كل الناس تعرف اليوم ان الارض تدور حول الشمس وان هناك كواكب اخرى ... الخ وليس من مهمتنا ايضا تأسيس علم النجوم ، ان ما يتوجب علينا تأسيسه شيء يتعلق في طبيعة معالجة قضية اللغة وهذا ما اكتشفه **فرويد** . كما لو كان قد اكتشف التلسكوب . وان اكتشافه هذا سيحدث تأثيرات كبيرة،

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

غير مرتبطة بالتكنولوجيا فقط بالرغم من ان التكنولوجيا تهدف الى تصحيحات بعض معطيات هذا الاكتشاف . كل هذا لكي اقول لك بانه لا يجوز ان نصنع من المال جبلا كما لا يجوز ان نصنع منه حلما ذهبيا ايضا . اذا آمنا بهذه الفكرة ، واذا آمنا بها فقط . لاننا اذا جعلنا من المال شرا فاننا سنقيم دينا لمقاومة هذا الشر . وهذا الذي سيكون الماركسية بشكل خاص . وهنا سندخل في بحث الشياطين والعلم المتعلق بها . . انت تعرف مثلي ان اميركا ، مال ، حلم ذهبي . . . كل هذا يعني في واقع الامر ، اليهود . في الواقع ، ان المعادلة واعية نوعا ما . ولكنها قائمة في ذهنية الناس ، الامر الذي يشغلهم، والذي يجر دائما الى نوع من العدائية للسامية .

ش.ع : ولم لا نفهم هذه المعادلة عن العرب اليوم : عرب ، مال .. خاصة بوجود البترول ؟

ف.س : يمكن ان يحصل هذا للعرب ، لو تطور العرب بهذا الاتجاه ، طبعا . اعتقد ان هذا الشيء ليس في طريقه للتحقق الان ، بالنسبة للعرب . لان العربي لم يصل اليوم الى ان يعطي الانطباع بانه ذلك الشخص الذي يمتلك الى جانب المال العمليات التي يقوم بها المال . ليست الاموال وحدها هي التي تؤخذ بنظر الاعتبار بل السلطة التكنولوجية لاستثمارات الاموال . كالاستنزاف في العصور الوسطى ، ومنذ قرن او قرنين ، المصارف . ما هذا المصرف . انه الكتابة . . فأنت لا ترى الاموال ، لا تراها قط . والمصرف هو الرياضيات اي معرفة الوقت الذي تدفع فيه هذا المبلغ او ذاك . هلسيحصل هذا الشيء للعرب ، ربما ابتداء من اللحظة التي يسيطر فيها على عمليات استثمار الاموال عنصر معين ، او عنصر اجتماعي معين . . الخ ، الامر الذي سيؤدي الى وقوع حالة استيهامية Fantasmatique . ولكن في اخر الامر ، انت تعرف ان معاداة السامية قائمة عبر تاريخ الغرب . وسيدهشني لو تغير ذلك . ولكن على كل حال ، عرفنا عبر القرون ــ ولو كنت مؤرخا لاستطعت متابعة الازمات التي توالت حول هذا الموضوع الذي هو السيطرة على حسابات المال ــ بأنه ليس الشخص الذي يمتلك المال هو المتهم ، انما الشخص الذي يصنعه ، اي بصيغة اخرى ، يكتبه . وهذا شيء مهم جدا لانه يوجد بين شعب الكتاب هذا وبين المال والتأويل ، عقدة تجعل ، ليس بمحض الصدفة ، ان فرويد يهودي ، لا على الاطلاق ولا ماركس ، ابدا . ولهذا فلو اردت ان تنشىء دينا حول **ماركس** او حتى حول **فرويد** ــ دين حول فرويد سيكون في ذلك دعابة رائعة ــ فانك ستعرض نفسك للمشكلات لانه من حيث المبدأ لم يأت ليقام دين حوله .

ش.ع : غريب . هــذا التصور يقودنا الى النظر الى مشكلة الشرق الاوسط من زاوية هي بالتالي بين عرب ويهود ، بين قوة المال اليهودية وقوة المال العربية التي في طريقها للتكوين ...

ف.س : سأقول لك ماذا يمكن ان يقع . انه في الواقع تحول تاريخــي ويبقى مع ذلك تأريخا غربيا . ومثلما وقعت تصفية حساب هائلة طوال الفي عام بين المسيحيين واليهود (وقد كان للمسيحيين ايضا اموال كثـيرة) فان تصفية الحساب هذه في طريقها للانطفاء ولكن يمكن ان تقع تصفية حسابات اخرى ــ والمسرح مهيأ لذلك ــ بين العرب واليهود . ولهذا عدة تأويلات ، فهناك التأويل السياسي الاقتصادي ، البحت . وهنا ندخل مرحلة تاريخيــة اخرى. وهناك تأويل اخر وهو التأويل الصوفي البحت، ما جرى بين اسماعيل واسحاق ان شئت . انها حكاية قديمة ولكنها ظهرت فجأة الى السطح . وكما حصل نوع من معاداة السامية من الطرف المسيحي ، كانت نتائجه هو الاخر كبيرة مشوبة بعاطفة من نوع خاص ، ولكن في اي الجوانب ؟ اهو الجـانب الاقتصادي ؟ هذا على ما يبدو . الميتافيزيقي ؟ هذا اكيـد اذ ، من هو الابن الشرعي ؟ بالتأكيد في هذه القضية سنعود الى شيء مكتوب . وهنا لو كنت روائيا لاهتممت بما يجري بين اسماعيل واسحاق اي في العلاقات بين القرآن والانجيل . ولهذا تحدثت عن الموقع الكاثوليكي (بمعنى الكوني) اليس كذلك؟ ان الموقع الكاثوليكي غريب جدا في هذه اللحظة لانه مدعو اكثر واكثر الى ان يلعب دورا تاريخيا . لم يكن الكاثوليك في موقع حكم حتى هذا اليوم . وقـد كانوا طرفا كاملا داخل الحلبة . وقد ادى موقفهم ذاك الى مجازر ومجازر . وها هم اليوم في موقع الحكم. انظر ما يجري : انت ترى انهذا البابا ــ يهمني امره كثيرا ــ يمكن ان يكون في الواقع حكما بين كل الناس اليوم . اي يمكن ان يكون مع حقوق الانسان في السلفادور حيث اغتيل احد القسس،ويمكن ايضا ان يكون مع حقــوق الانسان في بولونيا اي في نظــام متعارض معــه مليمتريا ، او في يوم ما كان يكون من اجل حقوق الانسان في مكان اخر بـين القدس والقاهرة او عندكم او مواقع اخرى من المنطقــة . ان « الامـاكن المقدسة » ما زالت مصدر نزاع ويبدو ان الارض ما زالت تدور حول هــذه القضية . ان هناك ظاهرة غريبة ارجو ان توافقني على ذلك ، فحين حصلت صدامات عنيفة بين اليهود والمسيحيين وبين العالمين المسيحي والعربي جاء المسيحيون ليلعبوا دور الحكم ! ان دور الحكم يمكن ان يكون مهما جدا فــي طرف مــا ..

ش.ع : ان الموقع الجغرافي هو الاخر يذكرنا بهذا الدور الوسيط، الا تقع اوربا بين الشرق واميركا ؟

ف.س : ان هذا جديد جدا ، هذا موقع جديد جدا ، لاحظ ماذا كان يفعل الاباطرة المسيحيون . كان لا بد لهم من دفع العرب والسيطرة على الاموال ، المصارف . والان لاحظ دورهم الاخر الجديد . لهذا السبب ، على ما اعتقد ، سيحدث تفجر تأريخي لم يسبق له مثيل . شيء لم نكن نتصوره قبل عشر سنوات حتى بالنسبة لمفكري العصر المتطرفين .

اننا نعيش فترة تسبق تفجرا غير اعتيادي . ولهذا قلت لك ان مجلة Tel quel تبدأ الان . لان الوضع سيكون مثيرا ومهما طبعا اذا لم نمت. سيكون بامكاننا ان نؤرخ هذا العصر الجديد منذ ما يقرب من سنتين ، ثلاث او اربع .

كنت في نيويورك عندما حصل التفجر الايراني وانتخاب البابا . وبامكاني ان اقول لك انني رأيت في نوع من الرؤيا هكذا وبشكل تلقائي، رأيت ان ثمة شيئا هائلا يجري الان . انني اعتقد ان التاريخ الذي ندخله مع كل هذه الابعاد المعقدة بدورها يشكل تحولا حقيقيا . تصور انه خلال عشرين عاما سيأتي عام الالفين ولسنا الا في عام الثمانين . انها نهاية قرننا هذا ، وان القرن التاسع عشر نفسه ينتهي هو الاخر في ايامنا هذه . وان قرننا للعشرين غريبا حقا يسجل بدايته الان . ونحن الان نطرح السؤال حول هذا القرن العشرين ، السؤال الذي لم نطرحه سابقا ! انه لامر غريب : نحن الان نتحدث عن القرن الواحد والعشرين .. ونطرح الاسئلة في الوقت نفسه ، عن القرن العشرين ، نطرحها بشكل متأخر ؟ ما الفاشية ؟ النازية ؟ الستالينية ؟ وحتى على مستوى اكثر سطحية ، فان تساؤلات تطرح حول حياة وماضي الشخصيات السياسية ، كقضية **مارشيه** ، على سبيل المثال.. اننا هنا في فرنسا فقط وحول الفترة نفسها ، فترة الاعوام ١٩٤٠ ، ١٩٤٢، ١٩٥٠ ؟ هذه السنوات المضطربة جدا ما زلنا لم نؤرخها بشكل مضبوط . اذن، التاريخ يصنع اليوم ، ونحن جماعة Tel quel نبدأ مع التاريخ .

فيليب سولرس

(باريس)

(شوقي عبد الامير ، باريس ، نيسان ١٩٨٠) .

★ فيليب سولرس Philippe Sollers **« روائي » ، جوليا كريستيفا** Julia Kristiva **« ناقدة » ومارسلان بلينه** Marcelin Pleynet **« شاعر » . يشكل هؤلاء الثلاثة ومنذ اكثر من عشرة اعوام عبر مجلتهم المعروفة « Tel quel » صورة متميزة**

في الادب الفرنسي الحديث . يصفهم القاموس الفرنسي بانهم « جماعة من الطليعيين » في الوقت الذي يؤكدون فيه على ان الطليعية تعيش أزمة حاسمة اليوم .

هناك من النقاد الفرنسيين من يرى في سولرس واصدقائه انهم منسلخون عن جيل فرانسواز ساغان ، هذا الجيل المصاب ، جيل عقدة المرض . لكن كل المؤشرات في ادبهم وفي جذورهممن التاريخ الادبي المعاصر في فرنسا تدفعنا الى النظر اليهم من زاوية يؤكدون هم انفسهم وباصرار الوقوف تحت ظلها ، تلك هي ما يسمى بـ « القطيعة » هذه المفردة التي تتردد بكل مفاهيمها في كتاباتهم بشكل او بآخر .

تمتد جذورهم الادبية والفكرية الى لوتريامون وساد مرورا بـ انطونين ارتو وجورج باتاي مع التركيز على هذين الاخيرين ، فعلى سبيل المثال يرى فيليب سولرس ان : « تجربة الكتابة الشعرية لدى آرتو قد سجلت في تاريخ الشعر والكتابة في القرن العشرين حدود القطيعة النهائية في اللغة والتفكير » . (١) .

اما مارسلان بلينيه ، فيرى ان هذه القطيعة قائمة حتى في مفردة الادب نفسها وفي تسميات الانواع الادبية الاخرى : « دون أي شك سيكون لدينا المبرر ان نعلن ان المفردات التي نستعملها لنصف بها اكبر التظاهرات الثقافية في القرن العشرين غير وافية بالغرض تماما . هل ان الـ « Finnegans Wake » (يقظة فينيغان) لجيمس جويس هي رواية ، قصيدة ، أم ماذا ؟ كل ما كتبه لوتريامون Lautréamont ، آرتو Artaud باتاي Bataille سيلين Céline وباوند Pound ، هل هو أدب أم ماذا ؟ كذلك اعمال موندريان Mondrian وديشام Duchamp وبوللوك Pollock هل تعد فنا ؟ أليس من البديهي أن نقول ان هذا القرن قد اعتمل ، وانا اقول ليس بكتابات جديدة انما بلغات جديدة ؟ سيكون دون ادنى شك امرا مشروعا ان ننتهي الآن من الشعر والرواية والادب والفن لكي نبدع ونجد المفردات الجديدة ما دامت اللغات ليست الا مسألة مفردات . ولكن على ما يبدو ان الامر ليس كذلك كذلك يبدو ان الـ Finnegans Wake مع انها ليست رواية ولا قصيدة فان فاعليتها تتاتى مما تساهم به في الشكل الروائي مثل اعمال آرتو وباوند بما تساهم فيه بالشكل الشعري واعمال ديشام وبولك في الفن » . (٢) .

جوليا كريستيفا تعرضت هي الاخرى في مؤلفها : « ثورة اللغة الشعرية » الى جانب آخر من هذه القطيعة ، وهو الجانب الذي يتعلق بدور اللغة ضمن حدود النظام الاجتماعي : « هي رفض للنظام الاجتماعي المدون منذ تركيب اللغة والقائم على الجوهر ، جوهر الجنون الذي ينادى من خلاله بالحرية : ان اللغة الشعرية هي ذلك الموقع الذي لا تمر النشوة من

---

(١) كتاب آرتو — مناقشات وحوار تحت اشراف سولرس ص ٩ .

(٢) فن وادب — بلينيه — ص ١٠٤٩ .

خلاله الا لتغير نظامه . فهي اذن تدخل النفي والقطيعة الى داخل التراكيب الالسنية والموضوع المتحدث به » . (١) .

كما ان التاكيد على رموز هذه « القطيعة » في الادب والفكر الفرنسي والعالمي اسلوب واضح تعتمده مجلة Tel quel باعتراف سولرس نفسه (٢) . يجري التركيز على كل من آرتو وباتاي كصور لاعمق اشكال « القطيعة » مع العالم الرأسمالي خاصة وان هذين الاخيرين قد انشقا عن الحركة السريالية نفسها متهمينها بانهـا تدور ضمن جاذبية النظام الرأسمالي ، وبذلك فهما من وجهة النظر هذه يمثلان اكثر المواقف تاصلا في التعبير عن مثل هذه «القطيعة». ان انطونين آرتو يعكس هـذه الصورة بقوله : « لا أؤمن بالعظمـة ولا بـالشعر انمـا بالـضرورة » (٣)

اما سولرس فقد بدأ قطيعته هذه منذ اوائل الستينات وعلى وجه التحديد منذ ان نشر روايته « الوحدة الغريبة » عام ١٩٦١ حيث نالت جائزة ميديسيس وروايته الاخرى « مأساة » عام ١٩٦٥ وذلك باسلوبه الروائي اولا ، هذا الاسلوب الـذي اكده ووصل الى قمتـه في روايته (H) ثم بموقفه السياسي اليساري المتطرف . الامر الذي دفع فرانسوا موريـاك الى ان يكتب عنه هذه السطور : « منذ زمن طويل وانا اضع لنفسي برنامجا لكي اكتب عمـن سيكون موقعه على مبعدة آلاف الكيلومترات والسنين من وجودي انا ، لكي اكتب عن كائن دون روابط ومعتقدات ودون حب ، انما كائن قادر على الاثارة لما تعنيه : المغامرة الانسانية وحسب »(٤) . انـه بالرغم مـن مسافة الكيلومترات والسنين التي يتحدث عنهـا موريـاك فان سولرس يقـول عن نفسه : « انني روائي مثل بلزاك » (٥) . اي ان هـذه المسافة ، هـذه القطيعـة ، لـم يتخطها سولرس بل عمقها . هذه المسافة كان سولرس يوما ما قـد وضـع ابعادها السياسية والفكرية لنفسه : « اننا نواجه مرحلة من الازمات والانقلابات الحادة : نواجه النصف الثاني من القرن العشرين ، الفاشية والستالينية ، نواجه حربين عالميتين ، تحول تاريـخ اوروبا باتجـاه آسيا ، ثورتين بل ثلاثا ، واكثر مـن هذا وعلى وجه التحديد فاننا نواجه التجربة العملية التي افادتنا بان الثورة لا يمكن ان تتوقف . لا يجوز ان ننسى ايضا بأن اولئك الذين عاشوا حتى عام ١٩٦٠ لا يمكنهم اليوم التفكير امام اولئك الذين بدت لهم هذه القطيعة امرا مستحيلا وانه بعد حصار شكلي ولكن بدفع من الاعماق سيصبح مجـرد مقترح ان الثورة هي الاتجاه العام ، تعريفا حقيقيا » (٦) .

حقا ان بين فرانسوا مورياك وسولرس ، كاتب هذه السطور اميالا شاسعة من الزمن والمسافة . ولكـن فرانسوا مورياك الذي مات عـام ١٩٧٠ لم يدرك سولرس اليـوم ليكتشف سقوط الزمن المفاجىء فقد انطفأ هذا المفهوم المتفجر واخذ شكلا غريبا وجديدا كليا . وانتقل تاثير هذا التحول الفكري والحياتي الجديد لدى سولرس الى اسلوبه الادبي . فعندما كتب

---

(١) ثورة اللغة الشعرية ــ ص ٥٩ .
(٢) المقابلـة .
(٣) آرتو ــ سولرس ص ١٤ .
(٤) القاموس الفرنسي المعاصر ــ ص ٦٤١ .
(٥) المقابلـة .
(٦) كتاب آرتو ــ سولرس ص ٩ .

رأيه السالف الذكر كان « ماويا » وكان يرى في الماوية انها ما زالت « امل الماركسية والثورة » . ولكن وبمصادفة غريبة بعد موت ماوتسي تونغ (الفيزيائي) اختفت آخر شرارات هذا التفجر الذي بدأ في السنوات الاخيرة يأخذ شكلا روتينيا كجزء من موقف سياسي معلن على عكس جذوة الحماسة والانتفاضة التي كان عليها في الستينات . سولرس لا يتحدث اليوم عن الثورة ، انما عن ما يسميه اليوم بالتحول « الميتافيزيقي للعصر » المفاجىء . ان همه الكبير الآن هو كتابة شكل جديد للرواية ، هذه الرواية التي يريدها ان تكون شبيهة بالكتب السماوية او بالكوميديا الآلهية لدانتي . وهو يقدم وصفا موجزا لها : « رواية تجمع اكبر عدد من المعلومات في لغة واضحة ومركزة » هذه الصفة التي تميزت بها على حد تعبيره كل الكتب السماوية وهي سر خلودها وعظمتها الفنية . كيف يمكن للروائي اليوم ان يحقق ذلك؟ ان سولرس قد عثر على الصيغة « العصرية » للرد على هذا السؤال : « ان على الفنان الروائي ان يقوم بدور العقل الاليكتروني من حيث استضافة اكبر عدد ممكن من المعلومات ، واعادة نشرها في لغته »(1) . المهم في كل هذا هو ظهور وتاكيد هذا الحس الديني الذي حل محل المفردات الملتهبة والمفهومات الثورية المتطرفة . حتى ان سولرس يذهب من اجل ذلك الى استعمال نفس الرموز والصيغ الدينية في كتاباته . فقد انهى على سبيل المثال الان كتابة الجزء الاول من روايته الجديدة والتي عنوانها « جنة » وفيها يقدم سولرس تجربة اصيلة لكتابة نموذج الرواية الانجيلية . ربما يتفق توجه سولرس الديني هذا مع طابع الاحداث العالمية في الفترة الاخيرة ، بعد ظهور الوازع الديني الى السطح . ولكننا بعيدا عن مناقشة ابعاد وعمق مثل هذه الظاهرة سياسيا وفكريا فاننا نتساءل عن امكانية استيعابها ادبيا وفنيا وبهذه السرعة ! ثم ان سولرس على اي حال كان قد بدأ كتابة روايته « جنة » بفترة قبل ظهور هذه الاحداث الدينية . ان عددا من الاسئلة تطرح نفسها بهذا الصدد خاصة حول مشروع الرواية « الانجيلية » : فاذا كان مجيء الاديان نفسها مسوغا لابداع « روايات » كالكتب السماوية وكان تفجر الكاثوليكية ومجدها ايام دانتي وراء ابداع الكوميديا الآلهية ، فهل ان البابا البولوني والثورة الايرانية اليوم ستكون كافية لاعطاء « جنة » سولرس بعدا كونيا ؟ ان سولرس بعودته الميتافيزيقية هذه قد جاء عبر فرويد ومفهوم جديد للادب . فان فرويد هو ذلك الماوراء ، ما وراء الممارسة والاحساس ، هذا الظل الداكن الذي يشوب صرخة ماركس . اما الادب فهو الارضية المشتركة بين الله والانسان هذه العلاقة التي يمنحها الابداع الفني شكل التحدي .

لسولرس في كل هذا طاقته الادبية ، الهائلة ، هذا الفيض اللغوي الذي يبلغ احيانا درجة الهيجان : هذه اللغة التي تريد ان تكون وعلى الدوام شيئا آخر ، شيئا لا يمكن حصره او تسويفه . كل هذا يميز سولرس رغم موقفه السياسي المقارب لما يسمى في فرنسا اليوم بـ « الفلاسفة الجدد » هؤلاء الذين يقولون بموت ماركس ولم يستطيعوا ان ينقلوا حوارهم مع ماركس الى ارضية الابداع على الصعيد الادبي او الفلسفي فقد ظلوا على حد تعبير الناقد الفرنسي برنارد بوارو دلبش بانهم يردون على حاجة سريعة يومية وغير قادرين على وضع أسس فلسفة عميقة وجذرية .

ان عودة سولرس الكاثوليكية « الكونية » تاخذ شكلا اعمق من عودة « الفلاسفة الجدد » الى احضان المسيحية . انها اشبه بصورة « الخلاص » بمعناه الكاثوليكي ايضا غير

(1) المقابليـة .

ان المسيح المخلص هو الفنان نفسه . ان سولرس الكاثوليكي هو نفسه المسيح الذي جاء بـ « جنته » ، انجيلـه . (في بيوغرافيا سولرس نتعرف على انه درس في احدى مدارس الرهبان في فرساي قبل دخوله كلية العلوم والتجارة) .

يضاف الى هذا ان الملاحظ على اعمال سولرس الروائية هو طغيان شخصية واحدة عليها ، هي شخصية الكاتب كما هو واضح في عدد من رواياته مثل « مأساة » و « اعداد »، حتى انه في « مأساة » يختار صيغة موحدة للسرد طيلة الرواية وهي انه يستعمل في بداية كل فصل لا يتجاوز الصفحتين الجملة التالية : « هو يكتب » « Il Ecrit » ، صيغة الغائب هذه ، هذا الواحد الغائب والذي يعود باستمرار صيغة لا يمكن ان تفلت من تأثير المسيحية روحا وشكلا .

واخيرا يمكننا ان نلاحظ وبشكل اجمالي ان في هذا النزوع اللاهوتي داخل عصر الاليكترون صورة اخرى لـ « قطيعة » التي تبقى قائمة عبر كل التحولات (١) . غير ان الشيء الغريب هو انه وبالرغم من كل اشكال « القطيعة » التي ذكرناها ، الفكرية والادبية والسياسية ، يعيش كل هؤلاء الادباء تماسكا وعشقا غنائيا دينيا مع العالم الراسمالي اليوم .

ان صورة هذه « القطيعة » لدى هؤلاء الكتاب تشبه الى حد كبير محاولة الارتداد من خارج سطح الى فراغ مطبق ، حالة ، مثل التهيؤ للسقوط في هاوية تكون نتيجتها الحتمية الامساك بالارضية التي يقفون عليها بكل عنف وحماسة .

ان تصور مثل هذه « القطيعة » دون ارضية مستقرة في مقابل ذلك لا يمكن ان يكون الا مسوغا لالتحام اكثر صلابة على الارضية التي تقف عليها .

شوقي عبد الامير

---

(١) المقابلـــة .

فيليب سولرس : Philippe SOLLERS

ولد فيليب سولرس عام ١٩٣٦ في بوردو . درس في بوردو وابتداء من عـام ١٩٥٣ درس في باريس . نشر عـام ١٩٥٧ قصة قصيرة ضمن سلسلة « كتابة » وكان يشرف عليهـا حينئذ جـون كايرول Jean Cayrol . خصه كل من فرانسوا مورياك وأراغون بمقالين بعـد ان نشر روايته الاولى « وحدة غريبة » التي حازت على جائزة ميديسيس Médicis عـام ١٩٦١ . امضى سولرس فترة مـن حياته الدراسية وهي الفترة التـي سبقت دخوله الجامعـة في

التعلم داخل احد الاديرة الكاثوليكية في فرساي .

اسس عام ١٩٦٠ مجلة Tel quel وهي مستمرة حتى هذا اليوم .

نشر عددا من الروايات أهمها :

— الحديقة	١٩٦١
— الوسيط	١٩٦٣
— ماساة	١٩٦٥
— منطق	١٩٦٨
— اعداد	١٩٦٨
— قانون	١٩٧٢
— ( )	١٩٧٣

اصدر عام ١٩٧٤ كتابا نقديا فكريا تحت عنوان :

« دراسات حول المادية الديالكتيكية » .

انهى الان كتابة الجزء الاول من روايته الاخيرة « جنة » .

امضى سولرس فترة من حياته الدراسية وهي الفترة التي سبقت دخوله الجامعة في التعلم داخل احد الاديرة الكاثوليكية — في فرساي .

يمضي كل عام فترة اقامة لا تقل عن شهرين في نيويورك .

يعمل حاليا مشرفا فنيا في دار سوي Seuil للنشر ورئيسا للتحرير لمجلة Tel quel

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يصدر قريبا

سنية صالح

قصائد

دار العودة

وفاء العمراني

موج التناقض العذب

1

الشّرارُ ،
جرحٌ ملغوم فاض عن قارورة السّنين
باسمه أقشر جلدة التاريخ وتجاويفَ المدينة ،
وبين النّوم واليقظة
أتجذرُ في موج التناقض العذب .

الكشف لغةٌ يبتكرها السّفر بلا موعدٍ ولا فصول
وهذا الدفتر العنيد المتروك عند أشلائي
يصيّرني مطراً مبعثراً
يبتكر المطر أرضاً تتسلّل من ذاكرة الموت

أغمدني فيكَ يا ألماً عذباً واستبقني
حيث أتشتّت وأتوهّج
أنا الحاملة عنك عبءَ المسافة والغيم
لوني يتيمٌ
ولا من يجسّد صوتَك غيرُ يُتْمي .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

II

أحارب أعضائي الممزقة على فوهة الجرح
وأعبر تاركةً خطواتي تنبت .
لا أملك من زمني غير الصّيرورة
لا أسيجةَ في حنجرتي ،
ورئتي مملوءة بدم الرّيح الجامحة .

III

أتكوكبُ حول جسدي ،
أحاور كلّ رعشة عصب ، كلّ خليّة ، —
ما الهوية ، ما الاسم ، ما الفعل ؟
لا النهي يمحوني ،
لا الأمر يكوّنني
لا الاسم يسعني .

IV

اليوم أتيتَ ؛ كان البدء ، وكنت المعيد
نكوصك طفلٌ وعريٌ يباركان قتلك الواعد .
مزَقٌ أنتَ ،
والذاكرة لكَ سبْقٌ ومحضُ إفاضة
أحتويكَ ، وأضيع فيك
جسدي مسافةٌ — وكنت الفعل المخترق
تغزوه يغزوك — ، تبدؤه / يعيدك

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تتناثران ،
الحرف جسدٌ لِلوّن
اللّون جسد للحرف
لونك حرفي .

▼

في نقطة بين الجسد وبيننا
نتغيّب
نستمطر تاريخاً لم يتحقّق
ونعلنها لحظةً بكراً
يكون المحيط لنا وسادة
والثّمالة أرضٌ عجلى .

يفصلني عن جسدي وهم زجاجيّ مغلق
والأمس دوائر مستقبلية
تبسط عليها صفرة الياء
وافترش الألف
يمتزج لون الضّحك برائحة البكاء
أشهد فيك بدايات الجنوح ، أقاليم الحلول
نكون اثنين ، ثلاثة / نكون لا واحداً
يحلّنا جسد دائريّ
أجاوك / تجلوني
تصير فيَّ إليَّ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وتمتدّ على جبيني غمامة
ينخر السّؤال موتي
يقصيك إليّ / أستقصيك / أمنحك كلمي الأوّل :
« ابقَ جسدَك
رُجَّ ذاتَك ،
ولك اللّحظة والحالة » .

العشرون هلاميةٌ تمتدّ فيَّ
خمسٌ تجزرني
لحظة
والحبّ أرضٌ تكبر في نهد
تطبق على السرّ الأول وتقول :
جَمّع أشلائي ، أيها المدى المسافر عُمْقياً ،
وتطاولْ في جسدين ، —
تنهّداتك لا أنتِ ،
غزوكَ لاَ أنتَ .

وفاء العمراني
(الرباط ، المغرب)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بسام حجار

المقالات

I – مقالة الجناز

١

ماذا في صباح الأحد؟
أملاحُ النومِ على طرفِ الجفن
والبارحةُ طعمٌ كريهٌ في الفم .

٢

لسانُكَ يسبحُ في أكواريوم
ونبضُكَ طبلٌ فارغٌ .
– عندما تتعب
تأنسُ إلى جنّازِ صديق .

٣

عمّر الخلاءُ قبراً في الخلاء
صار حديقة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لعبَ الأولادُ فيهِ وصاحوا :
يا خالتي الحربُ
أعيدي لنا أكياسنا وأقدامنا الناحلة
أعيدي اللصوص إلى نومنا العميق .

٤

حُطامنا المكدّس على المقاعد .
حُطامُنا الملقى على عربةِ الهذيان .
حُطامُنا السخيف .

٥

هذا الصباحُ فاسدٌ
والصباحاتُ القادمة أيضاً :
إني أعترض نباحاً .

II — مقالة البئر

١

فمي أعمقُ من بئر
لماذا الجفافُ يحزّمُ لساني ؟

٢

حين أفردتُ لمصطبتي
أفكاراً وسوراً من تنكِ المعلّبات

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ما كنت أعلم أنَّ حطّاباً وأحذيةً سميكة
يهجّرها القيظُ والأولاد
ما كنتُ أحسَبُ أنَّ الشتاءَ داهيةٌ
كالثعالب التي تبيع فروتها
تتقاعد من الحنكةِ والسياج .

٣

فمي أحمقُ ثرثار .
فمي يسيلُ في خابيةِ العسَل .

III — مقالة الروح

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

١

بياضٌ على مساحةِ الروح
نتسخُ ، ننشرُ عفنَ الصفحات في
شمسِ المحابر
نكذبُ كأصدقاء يلتقون على الطاولةِ ويفترقون
نموتُ كأعداءٍ يلتقون في القلبِ ويفترقون .

٢

منارةٌ على مساحةِ الروح
نستدرجُ بحراً وأسماكاً إليها
نغفو على الورقِ وتنمو حراشفُنا

٣

نأتي ، كلٌّ بضحكته ،
نلتقي في الأحاديث والعرقِ والمناشير
إذنْ ، نفترقُ كلَّ مساء .

٤

جفافٌ على مساحةِ الروح .
ثمَّ من يكون الشعراء ؟

بسام حجار
(صيدا – آذار ١٩٨٠)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بيار شلهوب

أربع قصائد

I — صديق

أيعرفُ أني أنزّ كالتهمة
ذلك السيّد
عندما أدفع بالكلام
مأخوذاً بنفسي . . . إلى المصبغة .

أنهض كساحة
تنفض شعرها في طحين الصباح
أوشك على موتٍ صديقٍ يزاحمني موتي .

II — لص

كيف أجرؤ
عندما في النوم مذعوراً
أنتصب كعضو رجلٍ عاجزٍ —

لصٌ حاضرٌ أمامي
يتنفسني ملء جسدهِ
كعظمة في الأسيد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لصٌ جميلٌ
عيناه زرقاوان ، شارباه كزنار المسدّس

لص ، كباقي الرجال ،
يتلصّصُ من ثقبٍ في أسفلِ البارحة

لص يبحلق في الفراغ
تسلح على وجهه غربان الرؤيا

لصّ يغيب في المرآة
يفرغ الأرجل في الخطى
يزمّ المكان كمصرانٍ في الشمس .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

III — مخطوطة — ١

أحفرُ عثرتي على حين غرّة .
بعد ذلك ، ماذا ينفع الغناءُ
والهزج على المثلث والمزمار
ماذا ينفع طلاء الدويّ بالأصباغ والتراتيل .
عبثاً تبرّد حنجرتك بالمثلجات وأنت تنادي .
هناك في عضلات روحك
ثمة من يروح ، ولكنه يجيء أبداً !

IV — مخطوطة — ٢

١

يكبرني التراب وأظلُّ صغيراً

آخذ حبّكِ جرعاتٍ صغيرة .

٢

أفكّكُ أجزاء الساعة
وأمنحُ موتي ثانية أخرى

٣

ما يمكن لامرىءٍ في لحظةٍ هاربةٍ كسجين هارب
أن يجمع تفاصيل عينيه
بهدوء يجعلُ الأشياء
في أكياس للذاكرة
يجلو التذكّر بقصدير النسيان

٤

ما يمكن لحيوان يسرّحُ أعضاءَه
منيَّ الشهوةِ علفُ الروح .

٥

أنتِ
كلّما يرتجّ بياضُ الدخول .
كلما أتيبّسُ كقصيدة بلّلها بول الكلام

أنتِ
كلّما ضاق حبّكِ ، أتّسعُ كلّه .

بهار هلهوب
(عين الدلب ، ١٩٧٩)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ديزيريه صقال

جسم يسقط من الآفاق الحبلى

I

أهاجر في الظلّ حيث الحجارة تسكن كل العيون ؛
أهاجر أهزوجةً لنزاعٍ .

II

يرحل في الجُرْحِ – يقيناً ، يبتلع التّاريخْ :
هوذا الإنسانُ يخاطُ إلى الجرحِ الكونيّ .

III

سقط الجسم من الآفاقِ الحُبْلى
يحمل أقنعةً ، وسيوفاً مكسوره . . .

IV

مدنٌ تعبرُ في وجهٍ يتقطّر تيهاً
هذا عصرُ الهوّةِ ، عصرُ المدن الهاوية ، المدنِ المتروكةِ
للنّزْفِ وللصّرعِ المدنِ المزروعةِ عبر الزّمنِ المكسور ، المنسالة
من دمْعِ الأجيال ، المرتدّة فوق شفير العالم – هذا عصر الهُوّه .
وأرى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فرساناً تركبُ أحصنةً خشبيّهْ

V

صَدِيء السّيفُ وعاد إلى الغمْد كسيراً
يبلع أنّته الخرساءْ
وانحلّ الكون صدىً ومرايا
غيرَ مسيحٍ
تعجنه الرؤيا
مغلولاً في صحراء اللّيل الجرداءْ .

VI

آهِ التّيهُ المتروكُ على بصماتِ الأقدامْ
آهِ العتَمهْ !
كنتِ خيالاً
يتفجّر في رحم الأرض لغاتٍ
يتناثر فيَّ لغاتٍ حُبلى
ي و لا
ينشقّ سديم العتَمَهْ
عن جسر زهورٍ ، وهديرُ الأبواقِ الصوّانيةِ
يُقْعي في شارعنا المنهوك / هنا
حاصرَني اللّيلُ ولم أعرفهم
مهجوراً كنتُ ولم أعرفهم
مهجوراً في أقصى جرح اللّيل ولم أعرفهمْ — وتهدّمَ قبري في كفّيكِ

ولم أعرفهم
وتراموا في الوقت وجوهاً
تفتح باب الموت وغابوا

غَزَلوا النّفْيَ وكنت وحيداً
مهجوراً كنت ولم أعرفهم .

ضاعت صلواتي
ما أفجعَ هذي الصّوفيّاتْ .

VII

جَهْماً يدور على القناع / هناكَ غادرَ ، والحريقُ مراكبٌ والحلمُ
أشرعةٌ من الهلَع الطّويل ، هناكَ غادرَ . .
كان في كفّيه سيفٌ يحصد الأصداءَ ،
يطبق بالهباءِ على الهباءْ
وصراخه أشجار صمتٍ
مات فوق غصونها ثمرُ النّداءْ .

VIII

يخرج ذات مساءٍ
تطفو عيناه على لجج الوطن المسلوب
ما أصلب هذا اللّيلْ
ما أثقل هذا الزّمَن المقدورْ ، —

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

كان تأبّط شراً ، حين يُجَنّ الليلُ يحاربُ غولَهْ ،
يكتب شعراً عن حرب الأشباح ،

كان وحيداً —
وجهاً يتقطّر فيه الزمنُ الميْتْ .

IX

بهلولٌ يدخل جرحَ الأعضاءِ ينامُ / بريق الأنثى يسطعُ في عينيه ،
تصيرُ الحاضرَ في مأدبة للنّزْفِ ، رويداً —
من أجل بهائكَ هذا اليأسْ
بهلول الزمن المكسورْ
يركع في أنقاض الشمسْ . . .

ديزيريه صقال
(بيروت)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هاشم صالح

نحو فكر نقدي عربي

كنت قد أثرت ، بشكل عاجل وسريع في العدد السابق من « مواقف » بعض النقاط والقضايا الفكرية التي تشغل (او هكذا يفترض ان يكون) بال المثقفين العرب اليوم . قلت هكذا يفترض ان يكون ،لانه يبدو ــ للاسف او للخيبة ــ ان الكثير من المثقفين يرفضون حتى اليوم ، أن ينخرطوا في عملية طرح الاسئلة الاستراتيجية على هذا الواقع الذي يتفتت امام أعينهم ويتهاوى بسرعة جنونية .

فبدلا من ان يعيدوا النظر في توجهاتهم السابقة وافكارهم الراسخة من أجل ان تلائم حركة الواقع او تتوازى معه او تفعل فيه، راحوا ينتظرون العكس: ان يغير الواقع نفسه سير حركته من اجل ان يطابق افكارهم وتحليلاتهم الخيالية !

ومن اغرب الاشياء انك تسمع القول الآتي يتردد باستمرار :

الامور واضحة ... لا شيء غامض ... يكفي ان نفعل كذا او نترك كذا حتى تحل الامور بشكل سحري . او : كل شيء معروف ومفهوم ، والازمة ليست ازمة مبادىء او افكار او تحليلات وانما هي ازمة تطبيق ! التطبيق خاطىء ، والعلة فيه اما المبادىء والافكار فهي ممتازة وكافية الخ ... الخ ..

تسمع هذا القول يتردد بخصوص معظم التيارات الفكرية والايديولوجية التي هيمنت ولا تزال تهيمن على الساحة الثقافية العربية منذ عام ١٩٥٠ حتى اليوم ، رغم تعارض هذه الاتجاهات فيما بينها واختلاف مبادىء كل منها عن الاخرى اختلافا يقل او يكثر ، والتي هي جميعا في نهاية الامر ثابتة

و « صحيحة » ولا تشكو من اية ازمة حتى ولو تجاوزها الواقع وكذبها من كل صوب !

ماذا يعني هذا كله ؟

يعني ، فيما يعنيه ، اننا نعيش العقلية « الدونكيشوتية » بكل ابعادها وعلى كافة مستويات حياتنا : فكرا وممارسة . ويعني ايضا اننا لا نستطيع حتى الآن ان ننظر الى الواقع ، كما هو ، وجها لوجه او عينا بعين ، كما تفعل الشعوب الناضجة التي حققت نجاحات لا تنكر في مجال فهم الواقع الخاص بها وسبر اغواره ثم تغييره بل توجيهه الوجهة التي تشاء .

واذا كانت مسالة طرح التساؤلات تصبح عند بعضهم (لماذا لا اقول عند معظمهم ؟) احدى « المحرمات » الجديدة التي تنضاف الى سلسلة المحرمات الاخرى بحجة ان الظروف الراهنة لا تسمح بطرحها وذلك لان وجودنا « محفوف بالخطر » ، وشخصيتنا « الخاصة جدا » مهددة بالاضمحلال فان هذا يعني ، في نهاية المطاف ، اننا سوف نبقى نراوح حيث نحن وان الامور سوف تستمر على ما كانت عليه سابقا منذ عشرات السنين .

متى لم يكن وجودنا مهددا بالخطر يا ترى ؟ متى لم تكن ظروفنا مصيرية وحاسمة ولا تتطلب منا فتح ملفات ينبغي لها ان تبقى مغلقة الى الابد ؟

لكن ، باسم من او باسم ماذا يحق لنا ان نمنع عشرات الملايين من البشر من ان تمد اعناقها صوب النور وان تبصر واقعها كما هو على حقيقته دون اي تزوير او تحوير ؟

في الواقع ان الشيء المهدد بالخطر ليس هو وجودنا ككتل بشرية مهملة تتناسل وتتكاثر بسرعة « اليكترونية » ، ولا هو شخصيتنا « الخاصة » التي يبدو انها لا تشبه اية شخصية اخرى في العالم ! وانما المهدد بالخطر فعلا هو انسانية الانسان فينا ، هو كل ما يميزه عن بقية الاشياء الاخرى بأنه كائن حر ومسؤول يتطلع دائما نحو تجاوز شروطه التاريخيةوالوجودية الحالية من اجل التوصل الى شروط اخرى اكثر تفتحا واتساعا ورقيا .

ولما كان الواقع العربي الراهن يحفل بالتناقضات والتراجعات الىدرجة يبدو فيها كأنه واقع عبثي ، غير ذي معنى ، او ان معناه يتركز فقط في الانشغال بقضايا وهموم العصور الوسطى والتشبث بها ، مهملا كل هموم

ARCHIVE http://Archive.beit.sakhrit.com

الحاضر الحقيقية او مخفيا اياها في الصفوف الخلفية ، لما كان هذا كله واضحا الآن ومنذرا بشتى انواع الاحتمالات والآفاق ، فان المثقف العربي اليوم لا يملك الا ان يرجع الى الوراء قليلا ، او الى الماضي الذي هو ابعد من اجل ان يفهم الواقع الراهن جيدا ، وان يبصر امامه خيطا من النور .

وهو اذ يفعل ذلك يجد نفسه مضطرا لان يطرح اسئلة اكثر صراحة وجذرية من جميع الاسئلة التي كان قد تعود على طرحها نتيجة لثقافته المدرسية والجامعية التي كانت قد أدت الى تشويه رؤيته للواقع وللاشياء اكثر مما شاركت في تصحيحها وتطويرها .

عندئذ سوف يصطدم بنوعين من الرقابة :

الاولى : رقابة رسمية تمارسها الايديولوجية الرسمية السائدة التي تشارك في تغذية الثقافة المدرسية والجامعية ، بالاضافة الى وسائل الاعلام.

الثانية : رقابة ذاتية يمارسها الكاتب العربي على نفسه من اجل انيقمع ذاته (الا يكفي القمع الخارجي ؟) خوفا من الآخرين ، ورعبا من العقاب الذي قد يحل به اذا ما ترك لنفسه حرية التفكير والمغامرة .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ان النوع الثاني من الرقابة هو الاشد خطرا وقتلا للشخصية البشرية، ذلك انه يميت فيها حرية الحركة والمغامرة الفكرية والتعامل مع الواقع الخارجي مباشرة ودون اي وسيط . ولعل هذا هو السبب في غياب الدراسات العربية الجادة ، في مختلف العلوم ، عن الساحة الثقافية العالمية الراهنة . صحيح ان عندنا شعرا قويا وقصة قصيرة ناجحة او رواية او مقالا الخ . . . ولكننا لا نملك ـ للاسف ـ حتى الآن دراسات علمية جادة في مختلف الحقول المعرفية . هذا شيء خطير وهو يشكل ثغرة هائلة في ثقافتنا العربية المعاصرة . ان ما نسمعه في الاحاديث الخاصة (حديث بين اثنين في مقهى او في بيت او في زاوية ما الخ) هو اكثر صدقا وحيوية واهمية من معظم ما يكتب وينشر . ان حديث الناس الذين لا يتحدثون : (هتاف الصامتين) كما يقول سيد عويس هو الذي ينبغي ان يكون محط اهتمام الدارسين من باحثين اجتماعيين وغيرهم ، من اجل فهم قضايا القسم الاكبر من الشعب ، وبالتالي من اجل اقتراح الحلول المناسبة لهذه القضايا الملحة. والا كيف يمكن ان نطرح حلولا لمشكلات لم تدرس بعد، ولم تفهم على حقيقتها؟ قد يقال بانني ابالغ او ابسط الامور اكثر مما ينبغي وهنا اعود الى التذكير بما قلته في افتتاحية هذا المقال : هل نحن مستعدون لطرح المشكلات الفعلية ام سوف نستمر في تأجيلها ؟

من صفات المجتمعات المتخلفة (لماذا نخجل من هذه الكلمة ، انها الحقيقة) انها تتغابى عن مشكلاتها الفعلية وتتلهى بممارسة خطاب ايديولوجي رنان يعني كل شيء ولا يعني شيئا ، بل انها ترفض الاعتراف بوجود مثل هذه المشكلات في الوقت الذي تكون فيه تغلي تحت السطح وتتأجج كالنار!

انني اعرف ان ظروف البلدان العربية الراهنة ، التي انخرطت منذ الخمسينات في مرحلة البناء الوطني ، تتطلب الاخذ بايديولوجيا كفاحية محركة للجماهير وملهبة لها بالحماسة من اجل دفعها نحو تحقيق اهداف جماعية موضوعة سلفا . لهذا السبب كانت الاولوية ولا تزال للفكر الايديولوجي المحرك ضد مصلحة الفكر العلمي النقدي « البارد » .

لكن هذا لا يعني ان هذه المرحلة سوف تستمر الى الابد ، بل انه ينبغي الا تطول كثيرا ، وذلك لان المعرفة الموضوعية لبنية هذه المجتمعات قد اصبحت تطرح نفسها بالحاح ، نتيجة لضغط الحاجات والاشكاليات المتعددة اكثر فأكثر اليوم .

انطلاقا من هذه الملاحظات السابقة ، يبدو ضروريا وملحا القيام بعملية قراءة تاريخية ونقدية معمقة للماضي العربي ـ الاسلامي ، تكون مختلفة عن جميع القراءات التي شهدتها البيئات الثقافية العربية منذ فترة من الزمن. مختلفة لسبب بسيط هو ان معظم هذه القراءات تشكل شهادات سيكولوجية على مجتمعاتنا وهمومنا الحاضرة اكثر مما تشكل دراسات علمية بالمعنى الدقيق للكلمة . لكي اوضح ما اقصده ينبغي الانتباه الى الملاحظات التالية :

١ ـ ان اية دراسة علمية لموضوع ما او لظاهرة من الظواهر تتطلب قبل اي شيء الفصل ما بين الناحية الوصفية من الدراسة (التي هي مهمة جدا ، بل واكثر اهمية مما يعتقد الكثيرون) والناحية التقييمة منها . هذه الاخيرة ينبغي الا تجيء الا بعد الانتهاء من الاولى واستنفاد مرحلتها استنفادا تاما .

٢ ـ طبقا للملاحظة السابقة ، يمكن القول بأن معظم جوانب تاريخنا الثقافي والفكري ، القديم والوسيط ، بل الحديث لم توصف علميا ومنهجيا حتى اليوم . بمعنى آخر ، ان المعرفة التاريخية المعمقة (لا الايديولوجية ولا الرومنطيقية ولا المذهبية) لهذا التاريخ لا تزال تنقصنا بشكل موجع حتى هذه اللحظة . من يجرؤ (او من يستطيع) ان يقوم بهذه المهمة الصعبة؟

من يستطيع ان يصف لنا وصفا كشافا محايدا قدر الامكان ما حدث في

القرن الهجري الاول مثلا ؟ هذا القرن الذي اصبح مغموسا بالتقديس والميثولوجيا في وعي جميع العرب خاصة والمسلمين عامة . ان اية محاولة من هذا النوع تعني تجريد التاريخ من الاسطورة والايديولوجية (اللاأسطرة، واللاأدلجة) La démythologisation et la désidéologisation de l'histoire .

وهي بالتالي سوف تصطدم حتما بالوعي « الخرافي » الغالب على البنية التركيبية للذهنية العربية .

« العاقلون » فينا سوف يقولون : ما لنا ولهذه المشكلة التي توجع الرأس ، لا فائدة ... نحن في غنى عنها . الحزبيون او الايديولوجيون يرفضون ايضا القيام بهذه المهمة لانها تقلص من حجم قواعدهم الشعبية .

وحدهم اولئك المفكرون القلقون الذين ابتدأت تنهار في اعماقهم وتتزلزل كل القناعات المسبقة والراسخة يريدون ان ينخرطوا في هذه اللعبة الاكتشافية : ان يكون لنا الحق في فهم الواقع والتاريخ او لا يكون ، هذا هو السؤال المطروح بالحاح الآن .

٣ ـ ان فهم التاريخ القديم يتطلب عدم اسقاط مفهومات ومصطلحات الفكر الحديث على هذا التاريخ من اجل جعله يقول اشياء ليست فيه ، اشياء تعبر عن بعض مكتسباتنا الثقافية الحديثة وعن احلامنا ورغباتنا الحاضرة فحسب . فمثلا مصطلح اليمين واليسار او فكرة الديمقراطية والاشتراكية التي يخلعها المفكرون « اليساريون » اليوم على الاسلام القديم هي نوع من الاسقاط الفكري لهذه المصطلحات على ماض لم يعرفها ، ان ما يسمى بفكرة الشورى التي يطنطن لها الفكر العربي الاعتذاري المعاصر بعيدة كل البعد عن ان تكون مطابقة لفكرة الديمقراطية التي عرفتها اوربا في العصور الحديثة . وقس على ذلك مفهوم الاشتراكية واليمين واليسار الخ ... وهذا لا ينقص من قيمة تاريخنا القديم ، اذ ليس ذنبه انه لم يعرف اشياء لم يكن ممكنا معرفتها الا في العصور الحديثة .

اذن ما الذي يدعو الفكر العربي السائد المعاصر الى ان يقوم بهذا الاسقاط ؟ اعتقد ان السبب في ذلك يعود الى شيئين :

الاول : هو عدم الثقة بالنفس ، واللجوء في كل مرة نصطدم فيها بتفوق النظم الاوربية على ما عندنا ، الى الماضي نطلب منه ونرجوه ان يقول اشياء لا يعرفها من اجل الاحساس بنوع من الاهمية امام التفوق الاوربي الكاسح.

الثاني : عملي وسياسي ، ذلك ان الايديولوجيا الرسمية في البلدان العربية التي « تنحو نحو الاشتراكية » تريد ان تسبغ صفة الشرعية على هذه الاشتراكية وذلك بتبيان انها كانت معروفة في العصور الاسلامية الاولى واننا لا نستورد شيئا من الخارج اذ ندعو اليها .

٤ ـ ينبغي التفريق للمرة الاولى ما بين «الميث» Mythe (١) والتاريخ. وينبغي الاعتراف بأن « الميث » هي احدى المحركات الاساسية للتاريخ تماما كما هو صراع الطبقات محرك اساسي له في المجتمعات الصناعية الاوربية خصوصا . ان تفريقا كهذا هو الذي يتيح لنا ان نفهم كيف ان عملية التداخل والتفاعل ما بين « الميث » والتاريخ كانت قد لعبت دورا حاسما واساسيا في تطور المجتمعات العربية الاسلامية منذ العصر الاسلامي الاول وحتى اليوم . هذا الشيء هو ما يدعوه الآن محمد أركون بالظاهرة القرآنية Le fait coranique والظاهرة الاسلامية Le fait Islamique .

في تحليلات ودراسات أركون الاخيرة (التي تمثل أجرأ واقوى وانضج محاولة ريادية واكتشافية عرفها التراث الاسلامي حتى الآن) يتضح لنا ان الظاهرة الاسلامية التي هي ظاهرة عملية ، واقعية ، ارضية ومحسوسة كثيرا ما اغتصبت معاني ونتائج الظاهرة القرآنية (التي هي ظاهرة دينية متعالية اساسا) وذلك من اجل اسباغ صفة القداسة الكاملة على قرارات دنيوية وعملية وسياسية كان قد اصدرها رجالات الاسلام الاول بالاضافة الى الفقهاء والمشرعين الكلاسيكيين .

هكذا يتبين لنا ان هنالك مجالات واسعة في التراث الاسلامي لم تكتشف بعد ، ولم تقرأ القراءة الحقيقية التي تستحقها كما هي الحال فيما يخص بقية التراثات الاخرى في العالم المتقدم .

ان اولئك الذين يقفون ضد الفهم التاريخي الموضوعي لتراثنا هم اشد الناس جهلا به ، وهم في نهاية المطاف يقفون ضده لا معه ، ذلك انهم يجمدون

---

(١) لكلمة « ميث » معنيان اساسيان مختلفان كثيرا ما يخلط بينهما في الاستعمال . الاول هو معنى الوهم واللاحقيقة (كل ما هو خيالي ، لا وجود له) هذا المعنى هو الذي يمكن ترجمته الى العربية بالخرافة (الاسطورة) . اما الثاني فهو خاص بعلماء الانتربولوجيا ومؤرخي الاديان والشعوب وهو يعني « التراث المقدس او الوحي الاساسي او النموذج المثالي الاكبر » . هذا المعنى الثاني هو الذي نقصده في استعمالنا هنا . هكذا يتبين لنا ان « الميث » هي احدى المكونات الاساسية للوعي البشري بالاضافة الى جانب اللوغوس Logos الذي يمثل الناحية العقلانية من هذا الوعي .

به عند حدود معينة ، ويقلصون من غناه وتعدد ابعاده ، ويقتلونه قتلا بهذا التعلق المريض الاجوف الذي يفعل كل شيء الا ان يهتم بهذا التراث اهتماما علميا جديدا يضعه في مكانه اللائق به بين تراثات الامم الاخرى .

من اجل التوصل الى فهم جذري وجديد للتراث العربي الاسلامي ، ومن اجل تجاوز تلك الاشكالية المزمنة التي لا نزال نتخبط في متاهاتها منذ اكثر من قرن ونصف القرن : اشكالية التراث ـ الحداثة ، فانه ينبغي الانتباه الى النقطتين التاليتين :

١ ـ القيام بقراءة نقدية معمقة (بالمعنى الحديث والمسؤول لكلمة نقد) للتراث الاسلامي الكلي بشتى مستوياته .

٢ ـ التخلص من كل الافكار المذهبية المسبقة (مفهوم الارثوذكسية) التي رسختها الفئات الاسلامية المختلفة والمتنافسة وذلك خلال ثلاثة عشر قرنا من الزمن .

في المرحلة الاولى سوف يكون الباحثون العرب (خصوصا الشبان) مدعوين الى تطبيق كل وسائل التفحص التاريخي التي يستخدمها الغرب من اجل حل مشكلاته وتجاوز ازماته الخاصة . ينبغي القيام بهذه العملية دون اي تردد او خوف ، كما انه ينبغي الانخراط في مرحلة الكشف العلمي بروح من الانفتاح والمسؤولية والتسلح بالاسلحة العلمية والمنهجية الكافية. بالطبع ، وكما هو منتظر سوف يصطدم هؤلاء الباحثون الشبان بذلك المناخ الايديولوجي الحامي الذي تلتهب به الارض الثقافية العربية . هنا سوف يكون الموقف حرجا جدا ، وقد يصل بهؤلاء الباحثين الى باب مسدود ، وقد ييأسون ، لكن مع ذلك تنبغي المحاولة من جديد وباصرار حتى يتوصلوا الى نيل نوع من الشرعية المعرفية تكون مستقلة الى اقصى حد ممكن عن الشرعية الايديولوجية والسياسية .

في المرحلة الثانية ، يتطلب الامر مكافحة مفهوم التراث المبتور والباتر. نعني بذلك انه ينبغي الانتهاء ، مرة واحدة والى الابد ، من تلك الفكرة السائدة والقائلة بان هنالك اسلاما واحدا صحيحا مستقيما (مصير اتباعه الجنة !) وان ما عداه هو « اسلامات » مزيفة ومحرفة تنبغي محاربتها واستئصالها . ان هذا الموقف الضيق والمتعصب قد شوه كثيرا من مفهوم التراث وافقره وجعله يبدو اعرج وحيد الجانب . ان الاسلام ، كأي دين كبير ، لا يمكن ان يكون نسخة واحدة او لونا واحدا او اتجاها واحدا وانما هو متعدد الاتجاهات والابعاد وهذا ما يعطيه غناه وخصوبته وعمق تجربته. من هنا تنبغي اعادة الاعتبار من جديد الى تلك الاتجاهات المنفية في الاسلام،

التي ضربت تاريخيا واحتقرت طيلة قرون عديدة تحت تهم مثل الباطنية والزندقة والخروج عن « الخط الاسلامي الصحيح » . (لا يخفى على احد ان هذه التهم كانت قد رسخت من قبل التاريخ الرسمي للفئات الاسلامية المسيطرة) .

أخفت هذه التهم وراءها ولا تزال تخفي حتى الآن اهدافا وطموحات سياسية متضاربة لا تخفى على الباحثين المحققين .

شهدت الماركسية نفسها (كايديولوجيا انتشارية كبرى) العملية نفسها . فالذي له الخبرة في تصفح الكتب والادبيات الماركسية لن يفاجأ بتعابير من مثل : « ماركسي حقيقي » ، «ماركسي صحيح او ارثوذكسي»، او « ماركسي مزيف » ، زنديق او تحريفي الخ ... ان هذه التعابير لا تختلف في شيء عن اللغة الارثوذكسية الثيولوجية الاسلامية : « مسلم صحيح » او « مسلم مزيف » ، زنديق ، مارق الخ ...

ان الباحث المتعمق ذا الخبرة التاريخية والنقدية الكافية ، يستطيع (بل ينبغي له) ان يتجاوز هذه الاطر المنغلقة من التفكير ، ويعدها مفهومات محض ايديولوجية كانت قد كرست لخدمة مصالح سياسية معينة ، وليس لها اية علاقة بالمعرفة النقدية والعلمية الجادة ، كما انها بعيدة كل البعد عن ان تمثل الحقيقة التاريخية .

ينبغي ايضا التخلص ، مرة واحدة والى الابد ، من فكرة الرجوع الى الاسلام الصافي الاولي ، هذه الفكرة التي تعد حلما طوباويا ووهما كبيرا سيطر على الاجيال الاسلامية طوال قرون . ان الايديولوجيات «الاسلامية» (التي هي الآن في أوجها) والتي ترفع هذه الفكرة شعارا لها ، وتجيش الجماهير البسيطة المسحوقة وتحركها من خلالها ، لا تفعل الا ان تزيد في ترسيخ هذا الوهم الطوباوي الكبير (اللاتاريخي) وهي بالتالي تسهم في المزيد من تضليل هذه الجماهير واغترابها عن واقعها الحي ومشكلاتها اليومية ، الملحة (١) .

---

(١) لا شك في ان اللغة الاسلامية التقليدية تخبىء وراءها مطالب وحقوقا اجتماعيةوسياسية. من هنا يبدو مستغربا ذلك الهجوم الكاسح الذي تشنه الصحافة الغربية على تلك البلدان التي يشكل فيها الاسلام الدين الاساسي ، قائلة عنه انه المشكلة الوحيدة لتلك البلدان ، في حين ان الاشكال هو غير ذلك ، انه ذو طبيعة اقتصادية وسياسية وتطورية بشكل عام . بالمقابل فان تبجح المسلمين « باسلامهم » ورفعه اياه راية بمناسبة وغير مناسبة ، والقول انه سوف يقلب الامبراطوريات الحديثة من جديد ، امر لا يخدم الاسلام ولا الشعوب التي تؤمن به ، وانما يزيد في دورانها في متاهاتالضياعوالاغتراب.

بتطبيقنا المناهج والادوات الحديثة في التفحص التاريخي على المجتمعات العربية الاسلامية (ماضيا وحاضرا) نستطيع ان نتوصل الى استكشاف خصوصية تراثنا (او مدى اقترابه او ابتعاده عن التراثات الاخرى) ، وخصوصا التراثات القريبة منه كأوربا الغربية ـ المتوسطية مثلا. نستطيع اذ ذاك (وبعد الانتهاء من مرحلة الدراسة الوصفية الشاملة لكل جوانب هذا التراث) ان نفهم العناصر المستمرة فيه حتى زمننا الحاضر ، والعناصر التي ابتعدنا عنها او التي سقطت مع مسيرة القرون ، بمعنى آخر يمكن ان نتوصل الى طرح ما يسمى اليوم بمفهوم الاستمرارية واللااستمرارية في التاريخ . ان عملية استخدام الادوات الفعالة الحديثة في التفحص التاريخي لا تعني ابدا اسقاط مفهومات الحاضر على الماضي بشكل تعسفي ، وانما تعني فقط محاولة تطبيق البحث الاركيولوجي الكشاف على هذا التاريخ من اجل التوصل الى صورة موضوعية واضحة قدر الامكان له بعد ان اصبح الآن يتناءى عنا مبحرا في متاهات الزمن .

لكي نأخذ فكرة عامة جدا ، لكن دقيقة في الوقت نفسه عن السمات الاساسية للثقافة العربية ـ الاسلامية يجدر بنا ان نقتطع الفقرة التالية من كتاب محمد أركون « مقالات في الفكر الاسلامي » :

« ان اية ثقافة تنتظم وتتطور على قاعدة مفهومات ثلاثة : الله والانسان والكون . طبقا للعلاقات والاولويات التي تعطيها ثقافة ما لهذه المفهومات الثلاثة ، فانها سوف تكون ذات هيمنة ثيولوجية او انسانية او تكنولوجية.

اذا تأملنا الثقافة العربية الاسلامية بكليتها ، فاننا نلاحظ انها كانت قد ميزت وفضلت باستمرار ، وذلك حتى القرن التاسع عشر، العلاقة العمودية التالية : الله ← الانسان ← الكون .

في المرحلة التوسعية والازدهارية لهذه الثقافة ، يمكن ان نفاجأ عند هذا الكاتب او ذاك بمحاولة لفرض استقلالية الكائن الانساني او فرض فكرة المعرفة الدقيقة والتقدمية. لكن حتى عند هؤلاء المؤلفين الاكثر جراة والاكثر نفاذا ، نلاحظ ان البعد الديني لم يكن في اي وقت من الاوقات غائبا تماما. لم يدرس الانسان ـ تبعا لهذه الثقافة ـ ابدا في وضعيته الخصوصية، ككائن حي (لم يكن هناك اية ممارسة للتشريح في الطب) او عامل (كانت العامة محتقرة دائما باسم الميتافيزيقا الجوهرية) او متكلم (كانت اللغة تجميعا للمعاني المؤسسة من قبل الله والحكماء القدماء) . لم يكن ينظر الى الانسان الا ككائن بين بقية الكائنات، لكن ككائن متميز ومفضل لانه محل

لتلاقي مجموعة عوامل متعددة ، ولتعايش حقائق متناقضة ولاسقاط الاحلام ، ثم اخيرا كمحل لمعتقدات وتقديمات تشكل ، بمجملها ، الكون الصغير الذي هو عبارة عن نسخة ثانية دقيقة للكون الاكبر . تحدد لنا هذه المواقف المحورية الفضاء والتخوم التي نشأت وتطورت ضمنها هذه العقلية التي أزيحت منذ الآن فصاعدا (لكنها لم تتجاوز على جميع الاصعدة) لكي تحل محلها الحضارة الصناعية » (١) .

ابتدأت اذن منذ القرن التاسع عشر مرحلة التباعد والانقطاع عن الثقافة العربية الكلاسيكية (انقطاع بالفعل اكثر مما هو انقطاع معترف به على مستوى التنظير) ، وأخذت بوادر جديدة في السلوك والفهم تبزغ شيئا فشيئا نتيجة الاحتكاك بالغرب وثقافته الحديثة . كان ادونيس قد اعطى لهذا الاحتكاك تسمية ناجحة جدا فيما أرى : **صدمة الحداثة** . نعم انها صدمة هذه الحداثة الغربية الهائلة التي فاجىء ذلك الآتي من الشرق العربي للمرة الاولى في حياته ، فيجد نفسه مصعوقا امامها ، معجبا وخائفا في الوقت نفسه . هذا ما احس به رفاعة رافع الطهطاوي عندما جاء الى باريس في أوائل القرن التاسع عشر، وبهرته فيها كل وسائل الحداثة المادية (الشوارع العريضة ، والساحات الواسعة ، النظافة ــ التنظيم ــ النساء السافرات.. الخ ...) فراح يشعر بالالم والمرارة لان مصر ليست كذلك ، رغم انها بلد الاسلام ومنارته العالية . « كيف أتيح لهؤلاء النصارى ان يقيموا كل هذا العمران ، وكل تلك الحضارة في الوقت الذي رفضوا فيه بعثة محمد ؟! » هذا هو التساؤل ــ الاشكال الذي كان يطرحه على نفسه هذا الازهري المعمم ، وكأنه بذلك يطرح ، دون قصد ، او دون ان يعي وعيا كافيا أبعاد تساؤله ، كل ذلك الاشكال التاريخي الذي سوف يعانيه العرب والمسلمون فيما بعد : اشكالية التراث ــ الحداثة .

راح الموقف الغالب للمثقفين العرب من هذه النقطة يتراوح بين قطبين :

١ ــ الوقوف بعناد واصرار ضد الحضارة المادية « الاستلابية » للغرب ومقاومتها بابراز اهمية التراث الاسلامي الكلاسيكي الذي ساد مرحلة ما يسمى بالعصر الذهبي .

٢ ــ موقف مضاد للاول ، يتلخص في التذمر والنعي على التراث القديم المحنط ، العتيق والخرافي ، ثم الدعوة الى الاخذ بأسباب الحضارة التكنولوجية الحديثة .

---

(1) Mohammed Arkoun , Essais sur la pensée islamique , ed . Maisonneuve et Larose , Paris , 1977 , P. 47 .

بين هذين الموقفين المتطرفين نشأ موقف ثالث يقول :

لماذا لا ندعو الى ربط انفسنا ، بشكل من الاشكال ، بذلك التوتر الذهني الخلاق للفكر العربي الكلاسيكي المتمثل في أقوى شخصياته الابداعية، في الوقت الذي ننقطع فيه نهائيا عن الاساليب المعرفية والمحاكمات المنطقية والادوات المنهجية لهؤلاء المفكرين انفسهم ؟ بمعنى آخر : لماذا لا نكون تراثيين ولا تراثيين في الوقت نفسه ؟

ان هذه النقطة سوف تطرح علينا معالجة قضايا جذرية وعميقة جدا في فلسفة التاريخ هي : قضية الطفرات النوعية ، التي تحدث داخل تراث ثقافي معين، بالاضافة الى مشكلة العتبات التاريخية والانقطاعات الابستمولوجية، الخ...

عندما نلقي نظرة « بانورامية » على حركة الفكر العربي منذ اكثر من قرن من الزمن فاننا نلاحظ انه كانت قد اخترقته ثلاثة تيارات اساسية هي : التيار السلفي (الاصلاحي) ، التيار الليبرالي (العلماني) ، التيار « الماركسي » (الشيوعي) .

يمكن اضافة تيار رابع آخر ، لا يستند الى ايديولوجيا شمولية ومحددة بالشكل الكافي (كالاسلام او الليبرالية او الماركسية مثلا) وانما هو خليط ، في افكاره واسسه ، من مجموعة عناصر مستمدة من هذه التيارات الثلاثة المذكورة آنفا ، وذلك حسب نسب معينة لكن غير ثابتة وانما هي متأرجحة تبعا للظروف والمنعطفات السياسية والتاريخية ، هذا التيار يمكن تسميته بالتيار القومي العربي (الاشتراكية العربية ـ الوحدة العربية ـ الثورة العربية ـ الخصوصية العربية الخ ...) .

يدعو الاتجاه السلفي (الاصلاحي) ، الذي كان ابرز ممثليه في هذا العصر واكثرهم تنورا جمال الدين الافغاني ، ومحمد عبده ، الى العودة الى الاسلام النقي الصافي الذي لوثته الخرافات والاوهام على مدى عصور « الانحطاط » . بعد ان يتم القيام بهذه المهمة يسمح اصحاب هذا التيار بنوع ما من الحوار مع العصور الحديثة والاخذ بأسباب التقدم العلمي والتكنولوجي بل وبعض الافكار والمعاملات المستحدثة شرط الا يتعارض ذلك مع المبادىء الاسلامية الاساسية . هكذا نلاحظ ان موقف اصحاب هذا التيار كان في احسن الاحوال موقفا عمليا (براغماتيا) يهدف الى حل مشكلات الامة في حياتها اليومية المعاشية ، ولم يكن موقفا عقلانيا حقيقيا

(كما يطيب لبعض الناس ان يتبجحوا به) يهدف الى اعادة طرح وتطوير الاشكالات الفكرية التي كانت قد شغلت المفكرين الكلاسيكيين الكبار . راح التيار السلفي (الاصولي) يتصلب ويتشدد ويبتعد تدريجيا عن الروح المنفتحة المتسامحة نسبيا لاقطابه الاوائل (الافغاني وعبده خصوصا) لكي يعطي في الاربعينات من هذا القرن اقوى حركة تزمت في تاريخ الاسلام : حركة الاخوان المسلمين . ليس من هدفنا الآن ان نتناول موضوع الاخوان من الناحية السياسية ، ذلك ان هذا يتطلب بحثا بمفرده ، ثم اننا لا ندعي الكفاءة ولا المقدرة لمعالجة هذه النقطة . ما يهمنا الآن هو ان نقول ان حركة « الاخوان » ، من الناحية الفكرية استمرار للتيار الحنبلي القديم في الاسلام، وهو التيار الظاهري المذهبي الاقرب الى نفسية الشعب الساذج والبسيط والذي وقف دائما ضد الاتجاه العقلاني والمثقف في الاسلام (تيار المعتزلة والفلاسفة في السابق والتيار التحديثي في زمننا الحاضر) . ان « الاخوان المسلمين » لا يقدمون اية تنازلات فيما يخص الحداثة الفكرية او المادية ، وهم مستمرون في مكافحة الاتجاهات الليبرالية او الماركسية (والعلمانية بشكل عام) التي ابتدأت تدخل المجتمعات العربية منذ بداية هذا القرن . من هنا نستطيع ان نفهم كيف ان ابطال الفكر الليبرالي ـ التحديثي في مصر (طه حسين ـ محمد حسين هيكل ـ العقاد . . .) كانوا قد اضطروا في الثلاثينات من هذا القرن الى نوع من التراجع والنكوص عن خطهم الفكري السابق ، لكي ينصرفوا الى كتابة الادبيات الدينية القريبة من روح الشعب، وذلك مجاراة لذلك التيار الجماهيري الضاغط والتواق الى امتصاص هذه الادبيات الدينية اكثر من سواها . ان فشل التيار الليبرالي في المجال العربي ، والذي كان قد شغل النصف الاول من هذا القرن ، قد يكون راجعا الى سببين :

الاول : هو اسراع المثقفين العرب (الذي تم تكوينهم الثقافي في الغرب) الى ادخال النظريات الفكرية الحديثة الى المجال العربي بشكل متهور ، ثم اساءة تطبيقها في معظم الاحيان على الواقع العربي .

الثاني : وهو سبب خارج عن ارادة هؤلاء المثقفين ، من وصل منهم الى نوع من السلطة ومن لم يصل، وهو يتلخص في استمرارية وديمومة البنى التقليدية وهيمنتها على القطاعات الاساسية للمجتمع العربي : اجتماعيا واخلاقيا ونفسيا وماديا .. الخ ...

ان كل المحاولات التي جرت منذ عام ١٩٥٠ وحتى اليوم (من قبل السلطات السياسية ، أو التطور الاقتصادي لكن الجزئي والناقص ، او

النماذج الثقافية الغربية او الاشتراكية ...) لم تستطع ان تعدل حتى الآن ، وبشكل حاسم ، من التركيبة البنيوية التقليدية للمجتمعات العربية.

بقي ان نقول كلمة مختصرة عن التيار الماركسي وذلك قبل ان نختتم هذا الحديث :

لقد شهد هذا التيار نوعا من الانتشار والانتعاش منذ بداية الخمسينات وبلغ اوجه في مرحلة الستينات والسبعينات ولا يزال مستمرا بشكل او بآخر حتى وقتنا هذا . حدث ذلك نتيجة لترجمة الادبيات الماركسية ، بشتى انواعها ، الى اللغة العربية . مع ذلك فاننا نميل الى مشاركة بعض المفكرين المعاصرين الراي بأن فكر ماركس (كفكر نقدي وحر وأصيل) لم يدخل بشكله الصحيح ولم يتمثل حتى الآن في البيئات الثقافية العربية ، حتى التي تدعي الماركسية منها .

ولكي لا يحدث سوء تفاهم حول هذه النقطة (وكثيرا ما يحدث) ، ينبغي القول بأننا نقصد التفريق بين شيئين :

١ ـ فكر كارل ماركس وحده او ما يدعى باللغة الفرنسية La Pensée marxienne وهو يشمل المؤلفات التي كتبها ماركس حول مختلف المسائل من الاقتصاد السياسي ، الى نقد البورجوازية الاوربية في القرن التاسع عشر ، الى الفلسفة ونقد الديالكتيك الهيغلي ، الخ .. الخ..

٢ ـ الفكر الماركسي La Pensée marxiste . اي كل ذلك البحر الهائل من الكتابات والتعليقات والشروحات التي دارت (حول) ، مؤلفات وافكار ماركس الاساسية واستلهمتها .

قصدنا التفريق ما بين هذين الاثنين لانه كثيرا ما يخلط بينهما في النقاش والحديث والكتابات الفكرية او التنظيرية .

ان الحديث عن دخول الفكر الماركسي الى المنطقة العربية يتطلب بحثا او بحوثا بأكملها . يلزم معرفة متى ابتدأ دخول هذا الفكر وكيف ؟ وعلى يد من ؟ وما مدى نجاح ترجمته ، ما مدى النواقص ايضا ؟ ثم هل جرى الاعتماد (في ادخال الماركسية) على النصوص الاساسية الاولية ، ام كان الاهتمام مركزا على الكتب المتوسطة والتبسيطية واحيانا المبتذلة التي تعطي صورة مشوهة عن فكر ماركس نفسه . كلنا يعرف جملة ماركس المشهورة التي يقول فيها : انا لست ماركسيا !

مهما يكن من امر ، فانه يمكن القول بأن الاتجاه الذي غلب في فهم الماركسية ـ فيما يخص المجال العربي ـ كان دوغمائيا « واستسلاميا » اذا صح التعبير ، اكثر مما كان ابداعيا وتمثليا وحرا .

بكلمة اخرى ، ينبغي اعادة النظر في فهم ماركس والماركسية من بعده، ووضع كل ذلك في سياقه التاريخي ـ المجتمعي ثم ملاحظة ان ماركس كان قد افتتح (كأحد المفكرين الكبار) لمن جاؤوا من بعده مجالات معرفية للكشف والتساؤل والفهم وانه لم يقل الكلمة الاخيرة حول الوضع البشري ، وانه خصوصا لم يعط نظرية جاهزة وصالحة لكل المجتمعات ولكل الازمنة الآتية . ان مثل هذه النظرية غير موجودة ولا يمكن ان توجد ، ومن الوفاء لماركس ولغير ماركس من المفكرين الكبار في تاريخ البشرية ان نشغل عقولنا لا ان نلغيها ، فنظن انهم قد فكروا عنا واراحونا وانه يكفي ان نطبق ونتبع ونقلد .

طبقا للملاحظات السابقة ، يمكن القول بأن الفكر العربي الراهن مدعو لان يكون فكرا نقديا، قلقا، متسائلا ، مغروسا في التربة الوطنية لمجتمعاتنا، محرِّرا من الاوهام والاساطير ومحرَّرا منها ، او انه لن يكون !

هاشم صالح

(١٩٨٠/٤/١ ـ باريس)

رولان بارت (Roland Barthes)

أربع دراسات نقدية *

آخر الكتاب السعداء

ما الذي يجمعنا اليوم بفولتير Voltaire (١) ؟ من وجهة نظر حديثة تبدو فلسفته متجاوزة اليوم . لا يزال من الممكن الاعتقاد ، بالطبع ، بثبوت الجواهر وبفوضى التاريخ ، ولكن ليس على الطريقة الفولتيرية . والملاحدة لم يعودوا يجثون عند اقدام المتشيعين لله (اي التقاة) ، الذين لم يعودوا قائمين بيننا اليوم ، من جهة اخرى . لقد قتل الديالكتيك المانوية (٢) ، وقلما يتجادل احد الآن في العناية الالهية . اما خصوم فولتير فقد اختفوا او لحقهم التحول : لم يعد ثمة من جانسنيين (٣) ، ولا من سوسينيين (٤) ، ولم يعد وجودنا يحفل باتباع لايبنتس (٥) . اليسوعيون ايضا لم يعودوا يظهرون على شاكلة « نونوت » او « باتوييه » .

اردت ان اخلص الى القول انه لم تعد ثمة من حملات تفتيشية ، وهذا خاطىء بالطبع . فما اختفى هو مسرح الملاحقات ، وليس عملية الملاحقة نفسها . عروض الاعدام بالحرق تحولت الى عمليات بوليسية ، والمحرقة الى مراكز اعتقال يجهلها من يقيمون في جوارها . بواسطة هذا التحول تغيرت

---

* مأخوذة من كتاب : « دراسات نقدية » ، منشورات لوسوي ، باريس ، ١٩٦٤ .

(١) ظهرت هذه المقالة كمقدمة لـ « روايات فولتير وحكاياته » ، طبعة : Club des Libraires de France .

(٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) يجد القارىء في نهاية هذه المقالة تعريفات موجزة ببعض الاعلام والمذاهب المهمة الوارد ذكرها هنا .

(المترجم)

الارقام هي الاخرى : ففي عام ١٧٢١ تم حرق تسعة رجال واحدى عشرة امراة في غرناطة ، في اربع من محارق الجص ، وفي ١٧٢٣ : تسعة رجال في مدريد ، مع مجيء الاميرة الفرنسية : لقد قاموا ، بدون شك ، بالاضطجاع مع مربياتهم ، او تناولوا اللحم في يوم الجمعة الحرام . ان عبثية هذا الاضطهاد الرهيب تدعم وحدها عمل فولتير وتشكل مادته . ولكن ، بين ١٩٣٩ و ١٩٤٥ ، فقط ، سقط ستة ملايين فردا في المانيا ، من بين آخرين، لمجرد كونهم يهودا ، هم او آباؤهم او اجدادهم .

مع هذا فما من كراسة ادانة تناولت هذا كله . ربما كان ذلك بالضبط لتغير الارقام . ومهما يبد هذا تبسيطا ، فان ثمة تناسبا بين خفة السلاح الفولتيري والطابع الفصلي ، المشتت ، للجريمة الدينية في القرن الثامن عشر : ان المحارق ، المحددة كميا ، قد استحالت الى مبدأ ، اي الى هدف للطعن : وهذا ما يشكل امتيازا كبيرا لمن يناضل ضدها ، بل هو كفيل وحده بأن يصنع كتابا ظافرين . لكن سعة الجرائم العنصرية الحالية ، والتنظيم الحاذق المعطى لها من الدولة ، والتبريرات الايديولوجية التي تخلع عليها ، تدفع بمجموعها الكاتب اليوم الى ما وراء الكراريس الهجائية الشاجبة ، وتطالبه بفلسفة اكثر مما بسخرية ، بايضاح اكثر مما بدهشة. ومنذ فولتير ، بات التاريخ حبيس صعوبة تمزق بفداحتها كل ادب ملتزم، لم يكن فولتير قد عرفها في زمنه : **لا حرية لأعداء الحرية : نعم** ، ولكن لا احد بمقدوره اليوم ان يمنح درسا في التسامح لأحد .

اجمالا ، ربما كان ما يفصلنا عن فولتير كامنا في انه كان كاتبا سعيدا . فلا احد اعطى ، افضل منه ، للنضال العقلي طبيعة العيد . كل شيء كان يحمل صفة الاستعراض في معاركه : اسم الخصم ، المضحك على الدوام ، والمذهب الخاضع للنقد ، المختزل بمجموعه الى جملة واحدة (فالسخرية الفولتيرية كانت دائما الافصاح عن لا **تناسب** ما) ، ومضاعفة الضربات وتعديدها بحيث تأتي من كل الاتجاهات ، حتى لتبدو وكأنها لعبة ، وهذا ما يعفي القارىء من ابداء الاحترام او الشفقة ، وحركية المحارب نفسه ، المتخفي ، هنا ، تحت آلاف الاسماء المستعارة الشفافة ، والجاعل، هناك، من اسفاره الاوربية كوميديا هروبية وانزلاقا دائما . ذلك ان اشتباكات فولتير والعالم ليست استعراضا فحسب ، وانما استعراضا تفضيليا ، يقدم نفسه بنفسه كمشهد ، على طريقة العاب « بوليشينل » Polichinelle ، التي كان فولتير يحبها كثيرا ، اذ كان لديه مسرح عرائس في « سيري » .

المصدر الاول لسعادة فولتير ، كان بدون شك طبيعـة حقبته . لقد كانت تلك حقبة صعبة ، تحدث فولتير نفسه عن جميع مظاهر رعبها . ومع هذا فما من لحظة تاريخية ساعدت الكاتب بهذا القدر ، ولا اعطته اكثر منها يقينا بالنضال الى جانب قضية عادلة ، وطبيعية . لقد كانت البرجوازية ، التي منها تحدر فولتير ، تتمتع حينها بجانب كبير من المواقع الاقتصادية ، وبحضور يتغلغل في اوساط القضايا العامة والتجارة والصناعة . لقد كانت عارفة ان انتصارها سيتوافق تماما مع مصير الامة وسعـادة كل مواطن ، وكانت ترى الى جانبها القوة الكامنة ويقين المنهج والإرث الذي كان لا يزال صافيا لرهافة الذوق. اما بازائها وضدها فقد كان ثمة كلما يمكن انيلفظه عالم محتضر من انحلال وبلاهة وبطش .

واذن فقد كانت تلك سعادة كبرى وثوابا اعظم في القتال بمواجهة عدو يتفق الجميعلى ادانته. ان المخيلة التراجيدية تتصف بالشدة لانها تدرك، بالزام آت من طبيعتها نفسها ، عظمة العدو . اما فولتير فلم تكن لديه مخيلة تراجيدية : لم يكن امامه ما يزن نفسه بالقياس اليه ، لا قوة حية ولا فكرة ولا رجل يضطره الى التفكير بجدية (فيما عدا من الماضي : باسكال Pascal ومن المستقبل : روسو Rousseau ، ولكن فولتير كان يعمد الىطمس الاثنين) واليسوعيون او الجانسنيون او البرلمانات التي عاصرته لم تكن تمثل سوى أجساد محنطة ، مفرغة من كل ذكاء ، وملأى ، فقط ، بوحشية يتفق على شجبها **القلب والعقل** . ولم يكن التسلط ، حتى في اكثر مظاهره دموية ليشكل اكثر من ديكور كان يكفي تنزيـه نظرة رجـل في آلياته لكي تنهـار وتنهدم . وقد عرف فولتير ان يكون صاحب هذه النظرة الماكرة والرقيقة، التي كانت قوتها على المقاطعـة تتلخص برفع الحيـاة ببساطة وسط هذه الاقنعة العمياء الكبيرة التي كانت لا تزال تحكم المجتمع .

لقد كانت تلك ، كما نرى ، سعادة مفردة في ان يقارع المرء ، في عالم تقف القوة والبلادة فيه في فريق واحد . وضعيـة مميزة للذهـن ايضا ، حيث كان الكاتب يقف الى جانب التاريـخ ، في تمام السعادة والغبطـة ، خصوصا انه كان يتحسس التاريخ كتتويج ، وليس كتجاوز كان ممكنا له ان يجرف الكاتب نفسه معه .

اما المصدر الثاني لسعادة فولتير فيكمن في تناسيه التاريخ في اللحظـة ذاتها التي كان التاريخ فيها يحمله . فلكي يكون سعيدا ، عمل فولتير على تعليق الزمن. وهو اذا كانت لديه فلسفة فهي فلسفة الثباتL'immobilité.

اننا نعرف تفكيره : فالله قد خلق العالم كمهندس وليس كأب . هذا يعني انه لا يسعى الى مرافقة مخلوقاته ، وانه ما ان يكتسب العالم نظامه فانه لا تعود تربطه من علائق بالله . ان فطنة أصيلة قد وضعت ، مرة والى الابد، نمطا معينا من العلية ، فما من نتائج بلا اسباب ، ولا من اشياء بدون غايات، والعلاقة ما بين البعض والبعض الآخر ليست قابلة للتحريك او الزحزحة. واذن ، فليست الميتافيزياء الفولتيرية سوى مدخل الى الفيزياء ، ولا فكرته عن العناية الالهية سوى نظام آلي . ففي اللحظة التي اكتمل فيها انسحاب الله عن العالم ، بعد خلقه اياه (انسحاب الساعاتي عن الساعة التي هي من صنعه) ، سوف لن يكون لا فيمقدور الله، ولا في مقدور الانسان ان يتحركا. مؤكد ان الخير والشر قائمان ، لكن لنفهم منهما السعادة والشقاء ، وليس البراءة او الاثم . ذلك ان الطرفين ما هما الا عنصران في علية كونية شاملة، انهما يتمتعان بضرورة، ولكنها ضرورة آلية وليست اخلاقية : فالشر لا يوقع في العقاب ، والخير لا يمنع من ثواب ، وكلاهما لا يعنيان ان الله موجود ، وانه لا ينفك يراقب مخلوقاته ، بل انه وجد ، يوما ما ، وانه انجز الخلق.

وبذا فحين يفكر انسان بالتحرك من منطقة الشر الى منطقة الخير، عبر حركة اخلاقية ، فانه لا يمس هنا سوى النظام الكوني للنتائج والاسباب ، وهو لن يكون بمقدوره ان ينجز عبر هذه الحركة سوى فوضى مازحة (وهذا ما يفعله « ممنون » Memnon يوم يقرر ان يفيء الى الحكمة) . ما الذي يستطيعه المرء اذن ، بخصوص الخير والشر ؟ ليس بالشيء الكثير. ففي حصار كحصار الخليقة ، ليس ثمة من مجال الا **للعبة** ، اي هذه الفسحة الضيقة التي يتركها صانع جهاز لمكونات جهازه كي تتحرك وتمارس اندفاعاتها المتشنجة . هذه اللعبة هي : العقل . وهو يتصف بأنه عقل نزاء (من النزوة) ، اي انه لا يصادق على اي اتجاه للتاريخ : فالعقل يظهر ويختفي بدون الامتثال الى اي قانون آخر سوى المجهود الشخصي الذي تبذله بضع **بديهيات** : وليس ثمة بين محاسن التاريخ (الاختراعات المجدية والاعمال الكبيرة) سوى علاقة تجاور ، وليس علاقة وظيفة . وكانتمعارضة فولتير لكل فصاحة تعزى الى الزمن معارضة حادة ، فبالنسبة له ليس ثمة من تاريخ بالمعنى الحديث للكلمة ، وانما مجرد وقائع تتلاحق زمنيا . لقد وضع فولتير مؤلفات في التاريخ ليقول لنا ، بالضبط ، كم كان لا يؤمن بالتاريخ : فعصر لويس السادس عشر ليس ، في حقيقته ، عبارة عن منظومة وانما عن لقاء من المصادفات : هنا ملاحقات البروتستانت التي كان ينظمها جنود القصر ، وهناك « راسين » Racine . الطبيعة نفسها ليست تاريخية : اذ بما انها بجوهرها فن، اي حيلة فنية لله ، فانها ليسبمقدورها

ان تتحرك او ان تكون قد تحركت : الجبال لم تكن قد حملتها المياه ، بل ان الله قد خلقها مرة والى الابد لترتع فيها الحيوانات ، والاسماك المتحجرة التي ظل اكتشافها يدهش القرن ـ ليست سوى البقايا شديدة العادية من زاد المسافرين والحجاج . اي انه ليس ثمة من تطور .

ان فلسفة الزمن ستكون من نتاج القرن التاسع عشر (وفي المانيا بالخصوص) . ويمكن الاعتقاد ، هنا ، بأن درس الماضي قد تم استبداله لدى فولتير في الاقل ، بدرس الحيز (او الفضاء) . ان ما نكتشفه لدى الامعان الاول ، هو ما يلي : فالقرن الثامن عشر لم يكن فقط الحقبة الكبيرة للاسفار ، حيث عملت الراسمالية الحديثة ، التي كانت انكليزية في غالبها، على تنظيم سوقها العالمية من الصين الى اميركا الجنوبية ، بل انه كان ، على وجه الخصوص ، القرن الذي تسلل السفر فيه الى الادب كموضوع ، وصار يمهد لنشوء فلسفة . ونحن نعرف دور اليسوعيين ورسائلهم الهادية والمثيرة للنظر في ولادة النزعة الاغرابية L'exotisme . ومنذ مطلع القرن ، لحق التحول هذه العناصر التي افضت بسرعة الى علم تصنيفي للرجل الاغرابي : فثمة الحكيم المصري والعربي المحمدي والتركي والصيني والسيامي ، ثم الاكثر تألقا بين الجميع : الفارسي . ان كلا من هؤلاء الشرقيين سيد لفلسفة ، لكن قبل ان نقول ما هي ، علينا ان نسجل انه في اللحظة التي بدأ فيها فولتير كتابة حكاياته ، التي تدين بالكثير الى الفولكلور الشرقي ، كان عصره قد انتهى ، منذ فترة ، من اعداد بلاغة كاملة للاغرابية، ودليل واف كانت عناصره من الاحكام والانتشار بحيث كان بامكان كل احد ان يغترف منها ما يشاء ، وعلى عجل مثلما من مستودع من العلاقات الجبرية ، بدون الاهتمام بالوصف وضرورات الادهاش . وليس هذا الاغتراف هو ما سينقص فولتير ، ذلك انه لم يهتم يوما ما بأن يكون أصيلا (ولننتبه الى حداثة هذا المفهوم) ؛ فالشرقي لم يكن بالنسبة له، ولمعاصريه، موضوعا او مناسبة لنظرة حقيقية ، وانما رقما تداوليا ، بكل بساطة ، او اشارة مريحة في عملية تواصل .

وما ينتج عن هذا المسح المفهومي هو ان السفر الفولتيري لا يمتلك اية كثافة : ان الحيز الذي يجتازه فولتير في مسيرة قسرية (ذلك اننا لا نفعل في حكاياته سوى أن نسافر) ليس فضاء مستكشف وانما فضاء مساح . وما يستعيره فولتير من الانسانية الغريبة عليه ، انسانية الصينيين او الفرس، ليست سوى حد جديد ، او مادة جديدة ، عينة جديدة تضاف الى الجوهر الانساني الذي يتنامى من « السين » الى « الكنج » ، حتى ان حكايات

ARCHIVE
http://archive.sakhrit.com

فولتير لا تشكل استقصاءات حقيقية بقدر ما تشكل خطوات يقوم بها ملاك في اراضيه ، بدون نظام فعلي للتجوال ما دمنا بازاء الارض المسورة ذاتها كل مرة ؛ خطوات تقطعها على هيئة نزوات ، وقفات عديدة نتحدث فيها ليس عما نرى وانما عمن نكون . وهذا هو ما يوضح عدم كون السفر الفولتيري لا واقعيا ولا باروقيا (وقد جف نبع قصص التشرد الذي كان يسود اول القرن ، كليا ، منذ فترة) ؛ بل ولا حتى عملية معرفة ، بقدر ما هو عملية اعلام مجرد . انه عنصر في منطق معين ، رقم في معادلة ؛ فبلدان الشرق هذه، التي تتمتع اليوم بوزن وبتفرد اكيد في السياسة العالمية ، لم تكن لدى فولتير سوى مربعات فارغة ، واشارات قابلة للتحريك ومجردة من المحتوى ؛ درجات صفر للانسانية ، يمكن للمرء ان يستولي عليها بسهولة ليدل على نفسه بنفسه .

اذ ها هو تناقض السفر الفولتيري : الافصاح عن ثبات . ثمة بالتأكيد طبائع اخرى ، وقوانين اخرى ، واخلاقيات اخرى ، غير تلك التي تسود عالمنا ، وهذا هو ما يعلمنا اياه السفر ، غير ان هذه التعددية تشكل جانبا من الجوهر الانساني ، وبامكانها بالنتيجة ان تستقر الى نقطة توازن في الحال ؛ نعم ، تكفي معرفتها ليصفي المرء حسابه معها : اذن فليعمد الانسان (اي الانسان الغربي) الى مضاعفة نفسه قليلا ، وليندرج هذا الفيلسوف الاوربي في شخصية حكيم صيني او شمالي طيب القلب ، فسيلد الانسان الكوني في الحال : وهذا يعني ان التوسع لتأكيد النفس وليس بغية التحول هو ما يشكل مغزى السفر الفولتيري .

لقد كان هذا هو المصدر الثاني لسعادة فولتير بدون شك : التمكن من الاتكاء على ثبات معين للعالم . لقد كانت البرجوازية قريبة الى هذه الدرجة من الحكم بحيث انه كان بامكانها حينها ان لا تؤمن بالتاريخ . وكان بامكانها ايضا ان تشرع برفض كل منهج ، وان تطعن بكل فلسفة منظمة ، اي ان تفرض فكرها الخاص وفطرتها السليمة كطبيعة يشكل كل مذهب وكل منهج فكري خرقا صريحا لها . وهذا ما فعله فولتير ، بتمكن ، وما شكل المصدر الثالث لسعادته : لقد كان يفصل ، بلا انقطاع ، بين الذكاء وبين النزعة الفكرية ، مؤكدا ان العالم نظام اذا لم يسع المرء ، بافساد ، الى تنظيمه ، وانه منهج (او نسق Système) بشرط ان نمتنع عن منهجته: وهذا ما يشكل سلوكا فكريا لقي الرواج فيما بعد ، وهو يدعى اليوم بالنزعة الانتي ـ فكرية (المضادة للفكر والمنددة بالرؤية الثقافية للعالم Anti-intellectualisme) .

ثم هذه الحقيقة الملفتة للنظر : فكل خصوم فولتير كان بالامكان **تسميتهم** : اي انهم كان يتمتعون بكينونتهم عبر ما كان يشملهم من يقين : من اليسوعيين الى الجانسنيين الى السوسينيين الى البروتستانت الى الملاحدة ، الذين كانوا متعادين فيما بينهم ، ولكن مجتمعين تحت ضربات فولتير ، عبر قابليتهم على التحدد بكلمة . اما فولتير فكان ، على العكس ، عصيا على القبض على صعيد التسمية : فمذهبيا : هل هو متأله ؟ ام لايبنتسي ؟ ام عقلاني ؟ نعم ، ، ولا ، في كل مرة . فهو لم يكن لديه من منهج سوى مقت كل منهج (ونحن نعرف ان لا شيء اكثر شدة من منهج كهذا) . واعداؤه اليوم سيكونون مذهبيي التاريخ والعلم (لنتذكر هجوماته على العلم الرفيع في « **الرجل ذو الاربعين فلسا** ») ، او الوجود : اي الماركسيين والتقدميين والوجوديين ومثقفي اليسار . نعم ، لو كان فولتير بيننا اليوم لمقتهم جميعا ، ولانهال عليهم بالمزحات الماجنة ، مثلما فعل ، في حقبته ، مع اليسوعيين . ان فولتير ، بمقابلته الدائمة بين الذكاء والفكر ، مستخدما احدهما لتحطيم الآخر ، وباختزاله منازعات الافكار الى ضرب من صراع مانوي بين البلادة والذكاء ، وباحالته كل منهج الى البلادة ، وكل حرية مخيلة الى الذكاء ، قد اسس الليبرالية في تناقضها . فكمنهج للامنهج، نرى الى النزعة الأنتي ـ فكرية وهي تنزلق وتربح في جانبي اللوحة الاثنين: عاملة كمصراع دائم الانتقال بين سوء الطوية وسلامة الضمير ، بين تشاؤمية المحتوى وخفة الشكل ، بين الشكية الممجدة والشك الارهابي .

ان العيد الفولتيري مؤسس على هذه الحجة الدائمة . ففولتير يشكل ويمحو في ذات الوقت . والعالم بسيط لمن يختتم جميع رسائله بتحية قلبية قوامها ، حرفيا : « لنسحق **الوضيع** » (اي الدوغماتي) . ونحن نعرف ان هذه البساطة وهذه السعادة قد تم اشتراؤهما بثمن اجتثاث التاريخ وتثبيت العالم . اكثر من ذلك ، برغم الانتصار المؤتلف لهذه السعادة على النزعة الاظلامية، فانها كانت تدع الكثير من الاشخاص عند بابها. بحيث ان النموذج المضاد لفولتير ، طبقا للاسطورة ، سيكون هو « روسو » . فبطرحه ، وبقوة ، فكرة انحلال الانسان بواسطة المجتمع ، كان روسو قد أعاد التاريخ الى الحركة ، ووضع مبدأ تجاوز دائم للتاريخ . ولكنه كان قد قدم ، بهذا الفعل ذاته ، هدية مسمومة للادب . فمنذ حينئذ ، سيظل المثقف المتعطش والمجروح على الدوام بمسؤولية لن يكون بامكانه النهوض بها كليا ولا تحاشيها تماما ، سيظل يتحدد بوعيه الاليم : لقد كان فولتير كاتبا سعيدا ، ولكنه كان الاخير بدون شك .

(١٩٥٨)

تعريفـات

١ ـ **المانوية** Le Manichéisme : نسبة الى الفارسي « مانيس » او « ماني » ، وهي ديانة مركبة من اساس مسيحـي واضافات آتيـة من البوذية وديانات اخرى. عرفت بنظرتها الى الخير والشر كعنصرين جوهريين متعادلين ومتشارطين في تعارضهما ، ولذا فهي تعني ايضا : « الثنائية » . (ظهرت المانوية لأول مرة عام ١٦٨٨) .

٢ ـ **الجانسنية** : Le Jansénisme ظهرت لأول مرة عام ١٦٥١ وهي مذهب اسسه اتبـاع « جانسن » Jansen (١٥٨٥ ـ ١٦٣٨) ، تقوم مبادئه على العفو الالهي ، والتسيير ، وليس التخيير. يمكن للجانسنية ان تعني ، في الاستعمال المخفف للكلمة ، التربية المسيحية المشددة وروح التقشف والزهد .

٣ ـ **السوسنيون** Les Sociniens : هم اتباع سوسين Socin (Sosini) ، الهرطوقـي الايطـالي (١٥٢٥ ـ ١٥٦٢) مؤسس الحركـة السوسينانية التي تطعن بالثالوث ونبوة السيد المسيح .

٤ ـ **لايبنتس** Leibniz (غوتفريـد فيلهلـم) : فيلسـوف وعالـم رياضيات الماني ، ولد في ليبزغ (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) . فكر مع « **بوسويه** » Bossuet بامكانية توحيد الكنيستين الكاثوليكية والاصلاحية، واكتشف في ذات الوقت مع « **نيوتن** » Newtonاسس التحليـل الرياضي . اسس (خصوصا في كتابيه : « **محـاولات جديدة في الفهـم البشري** » (١٧٠٤) و « **المونادولوجي** » (١٧١٤)) فلسفة مثالية مفادها ان الكائنات الانسانية قائمة على هيئة مونادات (أحادات) Monades تتمتع بهارمونية منبثة فيما بينها منذ البدء . اختتم اعماله برؤية مثالية ، حيث « **كل شيء سائر نحو الاحسن ، ونحو افضل العوالم** » .

(م. المترجم)

II ـ حول «أم» بريشت

كان يلزم الجمهور الباريسي الكثير من العماء ليرى في مسرحية «**الأم**» قطعة تبشيرية. ان الاختيـار الماركسي لبريشت لا يستنفد عمله مثلما لا يستنفد الاختيار الكاثوليكي عمل كلوديل Claudel . طبيعي ان الماركسية متصلة بـ «الأم» بشكل غير قابل للحـل، غير ان الماركسية هي، هنا، **مادة** «الأم» وليس **موضوعها** . هذا الموضوع، مثلما يفصـح عنـه اسم المسرحية، هو **الأمومة** (١) .

ان قوة بريشت تكمن، تحديداً، في اصراره على عدم تقـديم فكرة لا تكون معيشة عبر علاقة انسانية فعلية و (هذا ما هو اكثر اصالة) عدم خلق شخصيات خارج «افكار» تجعلها توجد فعليـا (فلا احـد يحيـا بدون ايديولوجيا ؛ وغيـاب الايديولوجيا هو بحـد ذاته ايديولوجيا : وهذا هو موضوع «الأم شجاعة») . وقد كان يكفي بريشت ان يجمـع بين هذين الالزامين لينتج مسرحاً مدهشاً يقـوم، في الوقت ذاته، بحرف صورتين اثنتين هما : صورة الماركسية وصورة الأم . ان «بيلاجي فلاسوفا»، بفعل كونها اما ثورية، وبفعل هذا فحسب، نراها لا تشبع اي نمط معمم: فهي لا تبشر بالماركسية، ولا تذيع خطباً طويلة، ومجردة، عن استغلال الانسان للانسان . ومن جهة ثانية، فهي لا تنهض بالصورة المنتظرة للغريزة الامومية : انها ليست الام الاساسية التي نعرفها : ووجودها لا يقيم عند مستوى احشائها .

من جهة الماركسية، ان المشكلة المطروحة في «الأم» حقيقية . ويمكن القـول انها، مصعدة الى مستوى الشخص، مشكلة عامـة (وكبرى)، تشمل المجتمع بكامله عند مستوى التاريخ العريض : تلك هي مشكلة الوعي السياسي . فاذا كانت الماركسيـة تعلمنا ان انحلال الرأسمالية ملتصق بطبيعتها ذاتها، فان المجتمع الشيوعي يظل يرتبط هو الآخر بالوعي التاريخي للبشر : هذا الوعي هو الذي يقود الى حرية التاريخ، التي هي منهج بدائل

---

(١) بمناسبـة تقـديم الأم لـ «غوركي ـ بريشت» من قبـل فرقـة «Le Berliner Ensemble» في «Théâtre des Nations» بباريس .

شهير يمكن ان يقود الى العالم الاشتراكي او الى البربرية. وإذن، فالمعرفة السياسية هي المادة الاولى للفعل السياسي.

هذا المبدأ يشكل غاية المسرح البريشتي بأكمله: فهو ليس مسرحا نقديا، ولا مسرحا بطوليا، بل هو مسرح للوعي، او افضل من ذلك: مسرح للوعي الوليد. من هنا ينبع ثراؤه «الجمالي»، القابل، كما يبدو لي، لبلوغ جمهور عريض (وهذا ما يؤكده نجاح بريشت المتعاظم في الغرب). وذلك لعدة اسباب: اولا، ان الوعي انما هو حقيقة ملتبسة، مجتمعية وفي الوقت ذاته فردية، وبما انه ليس ثمة من مسرح لا يكون مسرح اشخاص، فان الوعي بالذات هو ما يمكن القبض عليه، في التاريخ، عبر الفرد، وفيما يلي، لان اللاوعي، ايضا، يشكل مشهدا جيدا (ولننظر الى الكوميديا مثلا)؛ او، بدقة اكثر، لان مشهد اللاوعي هو بدء الوعي. وفيما بعد، لان يقظة المعرفة، اية معرفة، هي، بالتحديد، حركة، بحيث ان بامكان ديمومة الفعل ان ترتبط بديمومة المشهد. وفي النهاية، لان ولادة الوعي، اي وعي، هي موضوع راشد، اي انساني صرف، واراءة هذه الولادة تعني الالتحاق بجهد كبار الفلاسفة، وتاريخ الفكر ذاته.

هنا، في هذه الوظيفة المشهدية لليقظة، تمنح «الأم» موضوعها الحقيقي، أقصد من حيث البنية وليس فقط من حيث الراي، ذلك الموضوع الذي يتمثل **بالأمومة**.

اية امومة؟ اعتياديا، نحن لا نعرف سوى امومة واحدة هي أمومة **الوالدة**. فالأم في ثقافتنا، ليست فقط كائن الفريزة الخالصة، بل انها، حتى حينما تكسب وظيفتها بعدا مجتمعيا، تظل تنحو باتجاه واحد: انها تلك التي «تشكل»، الطفل، واضعة الطفل في المرة الاولى، وواضعة فكره في المرة الثانية: فهي مربية، ومعلمة، وهي التي تفتح للطفل وعي العالم الاخلاقي. ان كل الرؤية المسيحية للعائلة ترتكز على علاقة واحدية المسار تتجه من الأم الى الطفل، فحتى حين لا تتوصل الأم الى توجيه الطفل، فانها تظل تصلي من اجله، وتبكي من اجله، اشبه بـ «مونيك» Monique من اجل طفلها «اوغستان» Angustin.

في «الأم» نجد العلاقة مقلوبة، فالابن هو الذي يلد، روحيا، الأم. وهذا القلب للطبيعة هو من اكبر الموضوعات البريشتية: هو قلب وليس عملية تدميرية: ان عمل بريشت ليس درسا في **«النسبية»** على النمط الفولتيري حيث يحدث لبافل ان يوقظ «بيلاجي فلاسوفا» على الوعي الاجتماعي (وهو اذ يفعل ذلك فهو يفعله من خلال براكسيس وليس عبر

الكلام، فبافل **صامت** ، عموما ، بطبيعته) ، وانما ما يحدثهو ولادة ثانية لا تعكس الاولى الا بتوسيعها . فالصورة الوثنية القديمة (التي نجدها عند هوميروس) حيث الابناء يحلون محل الآباء، اشبه بأوراق الشجرة الواحدة، وحيث النبتة الجديدة تطرد القديمة ، تدع - اي هذه الصورة الميكانيكية ان لم ننعتها بالجامدة - المحل لفكرة قوامهـا ان الوضعيات ، بتكررهـا ، تتغير ، وان الاشياء تتحول ، والعالم يتقدم في نوعيات . فـ « أم » بريشت لم تكن غير مهجورة فقط ، في الحركة الابديـة للاجيال ، وهي لا تتسلم فقط ، بعد ان كانت قد أعطت ، بل ان ما تتسلمـه هو شيء آخر مغاير لما اعطته : من اعطى الحياة يتسلم ، هنا ، الوعي .

في النظام البرجوازي ، يتم الانتقال دائما من السلف الى الخلف. وهذا هو تعريف « **الإرث** » ، هذه الكلمة التي يتجاوز محتواهـا القانون المدنـي (فالمرء يرث أفكارا ايضا ، وقيما ، الخ) . اما في النظام البريشتي فليس ثمة من ميراث الا معكوسا : الابن يموت ، فتتسلم دورها الأم ، كما لو كانت هي النبتة الشابة ، الورقة الجديدة المدعوة الى التفتح . هكذا تعود الفكرة القديمة للابدال او المناوبة، التي غذت الكثير من القطع البطولية - البرجوازية، لا تتمتع بأية فحوى انتروبولوجية : انها لم تعد تمثل قانونا ابديا للطبيعة : ففي « **الأم** » تسود الحرية حتى في قلب العلاقة الانسانية الاكثر طبيعية : علاقة الأم بابنها .

ومع هذا فلا زالت « العاطفة » كلها هنا ، وبدونهـا لن يكون ثمة من مسرح بريشتي . لننظر الى طريقـة أداء « هيلين فيغل » Hélène Weigel التي تجاسر البعض فرأوا فيها ممثلة شديدة التحفظ، كما لو ان الامومة لم تكن الا نظاما تعبيريا : فهي من اجل ان تتسلم وعي العالم من بافل ، نراها تحيل نفسها « اخرى » تماما ؛ فهي في البدء الأم التقليدية ، التي لا تفهـم شيئا ، تتذمر قليلا ، ولكن تقدم الحساء بمواظبة وترفو الثياب : **انها هنا الأم - الطفلة** ، حيث الكثافة العاطفية للعلاقة لا تزال محتفظا بها . ولا يتفتح وعيها حقا الا عندما يموت ابنها : ولن تلتحق به ابدا . وهكذا ، طوال مسيرة النضج هذه ، نرى مسافة تفصل الأم عن ابنها ، مذكرة ايانا بأن هذا المسار العادل لهو مسار قاس : فالحب هنا ليس اشاعة عواطف ، بل انه هذه القوة التي تحول الواقعة الى وعي ، ومن ثم الى فعـل : الحب هو الذي يفتـح الاعين . فهل يجب ان نكون « متعصبين » لبريشت ، اذن ، لنعترف بأن هذا مسرح خارق ؟

(١٩٦٠)

III ـ اجابة كافكا

« في حوارك مع العالم : نب عن العالم »

نحن نخرج الآن من مرحلة ، هي مرحلة الادب الملتزم . ان نهاية الرواية السارترية ، والفقر الذي لا يمكن ستره للرواية الاشتراكية، وغياب المسرح السياسي ، هذا كله يبدو شبيها بموجة تنسحب ، تاركة المجال لاكتشاف هذا الشيء الفريد والصامد بفرادة : الادب . وها نحن نواجه ، منذ الآن ، بموجة معاكسة تستحوذ على عملية الاكتشاف هذه : انها موجة الانسحاب المصرح به : العودة الى القصص الغرامي ، والحرب المعلنة ضد « الافكار » ، رفض الانهمام بدلالات العالم ، واقتراح اخلاقية جديدة للفن ، ما هي ، في الحقيقة ، الا مصراع سهل دائر بين الرومانطيقية والجراءة ، بين المخاطرات (الطفيفة) للشعر ، والحماية (الفاعلة) للحضور الذهني .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فهل سيكون ادبنا محكوما يا ترى بهذا الرواح والمجيء المتعب بين الواقعية السياسية والفن من اجل الفن ، بين اخلاقية التزام وخلوصية جمالية ، بين التلوث والطهارة التعقيمية ؟ هل لن يكون بامكانه ، يا ترى ، الا ان يظل فقيرا (اذا لم يكن الا نفسه) او ملتبسا وغامضا (اذا كان شيئا آخر سوى نفسه) ؟ وهل لن يكون بامكانه ان يحتل مكانا صحيحا في **هذا العالم ؟**

على هذا التساؤل، تتوفر اليوم اجابة محددة، تلك هي اجابة «كافكا»، الكتاب الجديد لمارت روبير (١) . هل «كافكا» هو نفسه من يجيب ؟ نعم ؟ بالطبع (اذ من الصعب ان نتصور تفسيرا اكثر تدققا وتحسبا من هذا الذي تطرحه مارت روبير) . مع هذا يجب الايضاح. فكافكا ليس هو «الكافكوية» ومنذ عشرين سنة وهذه الكافكوية تغذي الآداب الاشد تعارضا فيما بينها، من ادب كامو Camus الى ادب يونسكو Ionesco . فحين يتعلق الامر بوصف الرعب البيروقراطي للحظة المعاصرة ، نجد « **المحاكمة** » و «**القصر**»

---

(١) Marthes Robert, « Kafka » , Gallimard, **1960** , Coll. Biblio - thèque idéale .

و « **ردهة العقاب** » وهي تشكل نماذج أضناها هذا الوصف . وحين يتعلق بعرض مطالبات الفردية بوجه غزو الاشياء ، نجد أمامنا «**الامتساخ**» (١) ، وهي عمل اكثر من نافع بهذا الصدد . ان عمل كافكا ، وهو عمل واقعي وذاتي في نفس الوقت ، يهب نفسه للجميع ، ولكنه لا يجيب على احد .

صحيح انه قلما يجري استجوابه ، ولكن استجواب عمل كافكا لا يعني وصف ظلال موضوعاته وافكاره الرئيسية ، اي «موضوعاته» . ومثلما أبانت عنه مارث روبير جيدا : أليست اشياء كالعزلة والاستيحاش والبحث والالفة مع العبث ، اي ، بايجاز ، الملامح الثابتة لما يدعى بعالم كافكا ، اشياء متقاسمة لدى جميع كتابنا ، ما ان يتحقق لديهم رفض خدمة عالم الملك ؟ في الحقيقة ، ان عمل كافكا موجه لهذا الذي يستجوبه أقل من سواه ، اي الى **الفنان** .

ان ما تقوله لنا مارث روبير هو : ان معنى كافكا كامن في **تقنيته** . وهذا تصريح جديد ، في تمام الجدة ، ليس بالقياس الى عالم كافكا ، وانما الى ادبنا بأجمعه ، حتى ان نص مارث روبير ، المتواضع في ظاهره (اذ أليس هذا عملا اضافيا حول كافكا ، يصدر في سلسلة رائعة موجهة لنشر الثقافة بين العموم ؟) ، يشكل محاولة أصيلة بعمق ، تحمل لنا هذا الزاد الفريد والطيب للمخيلة ، الذي يلد من التقاء رهافة فكر وروح تساؤل .

ذلك اننا ـ مهما بدا هذا متناقضا او ينطوي على مفارقة ـ لا نمتلك في حوزتنا اي شيء عن التقنية الادبية . وحينما يفكر كاتب حول فنه (وهذا شيء نادر ، ومبغض لدى غالبية الكتّاب) ، فهو يفعل ذلك لكي يقول لنا كيف يرى العالم ، واية علائق تربطه به ، وماذا يمثل لديه الانسان ، اي ، بايجاز ، ان كل فنان يقول لنا انه واقعي ، ولكن لا احد يقول لنا كيف . في حين ان الادب ليس سوى وسيلة مجردة من الغاية ومن السبب ، وهذا

---

(١) أعجب كيف قبلت بالعربية ترجمة عنوان رواية كافكا الشهيرة La Métamorphose بـ « المسخ » ، مع ان كلمة « المسخ » بالعربية يمكن ان تعني « المسخ » نفسه ، اي : الكائن المسيخ ، او عملية « المسخ » متصورة كفعل خارجي يتلقاه هذا الكائن . اما ذلك التحول الفجائي ، الداخلي ، غير المفهوم ، الذي يحياه بطل كافكا ، فهو لا يمكن ان يكون ، في نظري ، الا « امتساخا » .

(م. المترجم)

هو ما يحدده بدون شك . من الممكن ، بالتأكيد ، وضع سوسيولوجيا للمؤسسة الادبية ، غير ان فعل الكتابة لن يمكن تحديده لا بـ « لماذا » ولا بـ « صوب اي شيء » . ان الكاتب شبيه بحرفي يصنع ، بجد وعناية ، شيئا معقدا لا يعرف هو القياس او النموذج الذي يتبعه في صناعته ، ولا غايته الاستعمالية ، اي شيئا قريبا من آلة « آشبي » Ashby ذات الانضباط الذاتي . والتساؤل : « لماذا نكتب ؟ » هو بحد ذاته تقدم في معرفة لاوعي « الموهوبين » ، ولكنه تقدم يائس ، اذ ليس ثمة من اجابة . واذا وضعنا جانبا الطلب والشهرة ، وهما من التعلات التجريبية اكثر من كونهما من الدوافع المؤكدة ، فان الفعل الادبي مجرد من الغاية ومن السبب لانه تحديدا ، فعل مجرد من اي عرف او تقنين : انه يدفع نفسه للعالم ، دون ان يأتي اي براكسيس ليؤسسه او ليبرره : انه فعل غير قابل للتصريف بالمرة ، وهو لا يعدل شيئا ولا يطمن من شيء .

واذن ؟ هذه هي المفارقة . فالادب فعل يستنفد نفسه في تقنيته ، ولا يوجد الا على هيئة طريقة او اجراء . وبدلا من السؤال القديم (والعقيم) : **« لماذا نكتب ؟ »** ، يضع «كافكا» مارت روبير سؤالا جديدا : **«كيف نكتب؟»** وهذه « الكيف » تستنفد « اللماذا » ، وفجأة ينفتح الممر المسدود للعمل الادبي ، وتنبثق حقيقة ما . هذه الحقيقة ، وهذه الاجابة الصادرة عن كافكا (لكل من يريدون الكتابة) تتمثل بما يلي : **ان كون الادب ليس شيئا آخر سوى تقنيته .**

عموما ، اذا اردنا ان نصوغ هذه الحقيقة في تعابير سيمنطيقية (علم ـ دلالية) ، فان هذا يعني ان خصوصية العمل الادبي لا تقوم في المدلولات التي يكشف عنها (وداعا) ، اذن ، لنقد «المصادر» و «الافكار» ، وانما ، فقط ، في شكل دلالته . وحقيقة كافكا ليست في عالم كافكا (وداعا ، اذن ، للكافكوية) ، وانما في اشارات هذا العالم . وبهذا فليس العمل الادبي اجابة حول سر العالم ، فالادب ليس دوغماتيا بالمرة . وبمحاكاته العالم واساطيره (وكانت مارت روبير محقة تماما حين خصصت فصلا من محاولتها للمحاكاة L'imitation ، تلك الوظيفة الجوهرية لكل أدب عظيم) ، ليس بامكان الكاتب ان يضع سوى اشارات بلا مدلولات ؛ فالعالم ليس مجالا مفتوحا دائما الى الدلالة ، بل انه مخيب من قبلها ، بالاحرى ، على الدوام . ان الادب ، بالنسبة للكاتب ، هو هذا الكلام الذي يردد حتى الموت : سوف لن ابدأ الحياة قبل ان اعرف ما هو معنى الحياة .

غير ان القول ان الادب ليس سوى تساؤل مطروح على العالم لا يكتسب وزنا حقيقيا الا اذا اقترحنا تقنية حقيقية للتساؤل ، ما دام مفترضا بهذا التساؤل ان يدوم طوال قصة مطروحة في مظهر اثباتي. ان مارت روبير ترينا، وبمهارة، ان قصة كافكا ليست منسوجة من الرموز، مثلما تم ترديده مائة مرة، وانما هي ثمرة تقنية مختلفة تماما، هي تقنية **الايحاء** L'allusion . ان الاختلاف بين الرمز والايحاء يشكل عمل كافكا بأكمله. فالرمز (الصليب المسيحي مثلا) هو اشارة **أكيدة**، انه يعرب عن تناظر (وان جزئي) بين شكل وفكرة ، ويستدعي معه يقينا ما . واذا كانت مجازات واحداث القصة الكافكوية رمزية، فانها ستحيلنا الى فلسفة ايجابية (وان كانت يائسة) ، والى انسان كلي : حيث لن يكون بامكاننا الاختلاف نهائيا حول رمز ، والا لأضعنا هذا الرمز . في حين ، ان قصة كافكا تجيز مئات المفاتيح الممكنة جميعها بالتساوي ، اي انها لا تصادق على احد منها .

اما الايحاء فانه شيء آخر تماما . انه يحيل الحدث الروائي الى شيء آخر سوى ذاته. لكن ما هو هذا « الشيء » ؟ ان الايحاء يتمتع بقوة نقضية، فهو ينقض المناظرة حالما يقيمها . « ك » موقوف بأمر من هيئة قضائية : هذه الصورة مألوفة في عالم القضاء . غير اننا سنعرف في الحال ان هذه الهيئة لا تنظر الى الجنحات مثل نظمنا القضائية نحن ، واذن فان التناظر قد احبط ، دون ان يختفي مع ذلك . وعموما ، فمثلما أبانت عنه مارت روبير، كل شيء يجري هنا وفقا لانكماش شيء سيمنطيقي : « ك » يحس انه موقوف ، وكل شيء يجري في الحال كما لو كان « ك » موقوفا بالفعل (**المحاكمة**) ، وأب كافكا ينعته بالطفيلي ، وفي الحال يحدث كل شيء **كما** لو كان كافكا انمسخ الى طفيلي (**الامتساخ**) . ويؤسس كافكا عمله بحذفه، بانتظام ، هذه الـ « **كما لو** » ، بحيث ان الحدث الداخلي هو الذي يصبح المادة الغامضة للايحاء .

هكذا نرى ان الايحاء ، الذي هو تقنية صرف للدلالة ، يشمل العالم باجمعه ، ما دام يوضح العلاقة بين كائن فرد ولغة مشتركة . ان نظاما او منهجا Système (والنظام شبح مبغض لدى جميع الانتي ــ فكريين اليوم) ينتج واحدا من اهم النتاجات الادبية التي عرفناها حتى الآن . تذكرنا مارت روبير ، مثلا ، اننا نقول اعتياديا : « **مثل كلب** » ، و « **حياتي التي هي حياة كلب** » ، و « **يهودي كلب** » ، ويكفي ان نجعل من التعبير المجازي الموضوع الكامل لقصة ، محيلين الذاتية الى مجال الايحاء ، لكي يستحيل الرجل المشتوم الى كلب حقا . ان الانسان الموصوف بأنه كلب

لهو كلب . اي ان عمل كافكا يستدعي توافقا مع العالم ، وخضوعا للغة السائدة ، غير انه يطرح في الحال تحفظا، شكا ، ذعرا امام حرفية الاشارات التي يطرحها العالم . وتقول مارت روبير ، بفصاحة ، ان علاقة كافكا بالعالم منسقة دائما بـ « **نعم ، ولكن** » ، دائمة التردداد . ويمكن ، تقريبا ، ان نقول هذا عن أدبنا الحديث كله (وهنا بالذات تكمن حقيقة ان كافكا قد أسس هذا الادب) ، ما دام هذا الادب يجمع ، بصورة غير قابلة للتقليد ، المشروع الواقعي (**نعم** للعالم) والمشروع الاخلاقي (**ولكن** ....) والمسافة التي تفصل « **نعم** » عن « **ولكن** » هي كل لا يقينية الاشارات، ولان الاشارات شيء غير يقيني ، فان ثمة أدبا . ويقول لنا كافكا ان معنى العالم ليس قابلا للتلفظ ، وان مهمة الفنان هي استكشاف الدلالات الممكنة ، التي لا تشكل كل واحدة منها ، مأخوذة على حدة ، سوى كذبة (ضرورية) ، ولكن اجتماعها هو حقيقة الكاتب بالذات . هذه هي مفارقة كافكا : فالفن يرتبط بالحقيقة ، ولكن الحقيقة ، بما هي غير قابلة للتجزئة ، لا يمكن اقتناصها : فأن تقول الحقيقة يعني ان تكذب . هكذا يكون الكاتب هو الحقيقة ، ومع هذا فهو يكذب حينما يتحدث : ان نفوذ كل عمل لا يقيم عند مستواه الجمالي ، وانما عند مستوى التجربة الاخلاقية التي تجعل منها كذبة متعهدا بها ، او بالاحرى ، مثلما يقول كافكا ، مصطحا كيركفارد : **لا يمكن الوصول الى التلذذ الجمالي للوجود الا عبر تجربة اخلاقية ، ومن دونما خيلاء .**

ويعمل نظام كافكا الايحائي كاشارة واسعة تستجوب اشارات اخرى. ففي حين ان النظام الدال (الرياضيات مثلا ، لكي نأخذ مثالا شديدا النأي من الادب) لا يعرف سوى الزام وحيد هو الالزام الجمالي نفسه : الالتحام والشدة ، فان كل نقص وكل تعويم في بناء النظام الايحائي سيولد ، بما يشبه المفارقة ، رموزا ، وسيحل لغة اثباتية محل المهمة التساؤلية بشكل اساسي للادب . وهذه ايضا اجابة يقدمها كافكا حول كل ما يجري البحث عنه اليوم بخصوص الرواية : ان التحديد في الكتابة (تحديدا بنيانيا وليس بلاغيا بالطبع ، فالامر لا يتعلق هنا بتجويد الكتابة) ، هو في النهاية ما يقذف الكاتب في العالم : ليس في هذا الاختيار ، من اختياراته ، او ذاك ، وانما في عملية نقضه بالذات : اذ لان العالم ليس **مصنوعا بعد** ، يظل الادب ممكنا .

(١٩٦٠)

١٧ ـ ليس هناك من مدرسة اسمها «روب غرييه»

يبدو ان بوتور Butor بات يشكل تلميذا لروب ـ غرييه Robbe - Grillet وانهما ، مضافا اليهما بضعة كتاب ، من هنا ومن هناك (ناتالي ساروت Natalie Sarraute ومارغريت ديراس Marguerite Duras وكلود سيمون Claude Simon ، ولم لا يضاف كايرول Cayrol ايضا ، الذي تتصف تقنيته الروائية ، هو الآخر ، بصعوبتها غالبا) ، يؤلفان مدرسة جديدة للرواية . وحالما يتحسس المصنفون ـ وليس بدون سبب بالطبع ـ صعوبة تحديد الرابطة المذهبية ، او التجريبية فحسب ، التي تجمع بين هؤلاء ، فانهم يقذفون بهم خلط ـ ملط ، في خضم ما يدعى بـ «**الطليعة**» ذلك ان الوسط بحاجة دائمة الى «طليعة» ، اذ لا شيء يطمئن اكثر من تمرد «مسمى» . ويبدو ان الوقت قد حان، بدون شك ، ليصبح الاجتماع القسري الذي فرض على روائيين من مثل بوتور وروب ـ غرييه (لكي لا نستشهد الا بروائيين يجري التقريب بينهما غالبا)، يصبح مبعث ضيق لاحدهما مثلما للآخر . ان بوتور لا ينتمي الى مدرسة روب ـ غرييه لسبب بسيط هو ان هذه المدرسة ليست قائمة . اما اعمالهما فهي بذاتها متعارضة .

فمحاولة روب ـ غرييه ليست انسانوية ، وعالمه ليس في وفاق مع العالم . ان ما يبحث عنه هو تجربة في النقض ، اي تربيع الدائرة في الادب (استحالة الادب) . وهو ليس الاول في هذا . فنحن نعرف الآن اعمالا مهمة ـ صحيح انها نادرة ـ كانت ، او انها تشكل ، قصديا ، الشبكة الظاهرة للمستحيل : اعمال مالارميه Mallarmé وبلانشو Blanchot مثلا . الجديد لدى روب ـ غرييه هو انه يحاول دعم النقض عند مستوى المعالجة الروائية (وهذا ما يسمح بمعاينة مسؤولية للشكل ، وهو شيء لا يحمل عنه اللاشكلاويون المعاصرون اية فكرة) . ثمة ، اذن ، لدى روب ـ غرييه ، عند مستوى الطموح في الاقل ، رفض للحكاية ، للحادثة ، لعلم نفس الحوافز والتعليلات ، ورفض لدلالة الاشياء ، ومن هنا تنبع اهمية الوصف البصري لدى هذا الكاتب : فاذا كان روب ـ غرييه يصف الاشياء على نحو شبه هندسي ، فذلك بهدف تحريرها من الدلالة الانسانية وتصحيحها برفع آثار الاستعارة ونزعة التجسيم الانساني التي تخلع عليها .

ان دقة النظرة لدى روب ـ غرييه (والامر يتعلق هنا بتشويش اكثر مما بدقة ، في الحقيقة) ، انما هي دقة سلبية على نحو خالص ، فهي لا تدعم اي شيء ، او انها تدعم بالتحديد **اللاشيء** الانساني في الموجودات . انها اشبه ما تكون بالغيمة المثلجة التي تحجب من ورائها العدم، اي انها تحدده بالنتيجة . النظرة لدى روب ـ غرييه هي اساسا سلوك تطهيري ، وانقطاع علاقة تعاضدية ، وان كان انقطاعا مؤلما ، بين الانسان وبين الاشياء . واذن فهذه النظرة لا تستطيع ان تمنح شيئا **صالحا للعكس** . انها ليس بامكانها ان تلتقط اي شيء من الانسان ، لا من وحدته ، ولا من ميتافيزيقاه . والفكرة الاكثر غربة عن فن روب ـ غرييه والاكثر تعارضا معه ستتمثل في التراجيديا ، ما دام لا شيء من الانسان معروضا لديه في مشهد ، حتى ليس تخليه او عزلته . هذا الرفض للتراجيديا هو ما يمنح محاولة روب ـ غرييه، في رأيي ، قيمتها المتعاظمة . اذ ليست التراجيديا سوى وسيلة لاستقبال الشقاء الانساني ، وتصغيره اي تبريره بتقديمها اياه على هيئة ضرورة ، او حكمة ، او تطهير . في حين ان رفض هذه التجربة الاحتوائية ، والبحث عن وسائل تقنية لتفادي الوقوع في قاعها بصورة خيانية (اذ لا شيء اكثر مخادعة من التراجيديا) ، انما هو اليوم بمثابة مشروع فريد ، ومهم ، مهما كانت التفافاته « الشكلاوية » . وانه ليس من المؤكد ان روب ـ غرييه قد اكمل مشروعه : اولا ، لان الفشل مندرج في طبيعة المشروع نفسه (فليس ثمة من **درجة صفر** للشكل ، والسلب **ينتهي** دائما الى ايجاب) ؛ ومن ثم لان العمل ، اي عمل ، ليس دائما التعبير المتأخر لمشروع اولي ؛ ان المشروع هو ايضا استدلال ما قبلي عن العمل .

اما رواية بوتور الاخيرة : « التعديل » La Modification ، فتبدو انها تشكل المعاكس تماما لعمل روب ـ غرييه . ما هي «التعديل» ؟ انها تشكل، بشكل اساسي ، نقطة التقاء عوالم متعددة تبدو الصلة بينها موجهة ، جوهريا ، لدفع الاشياء وكذلك الحوادث الى ان تدل . ثمة عالم حرفي : مسافر في قطار باريس ـ روما . وثمة عالم معنوي : وعي يعدل مشروعه. ومهما تكن حصافة تكتم اجراءاته الروائية ، فان فن بوتور فن رمزي : فالسفر يدل على شيء ما ، والمسار المكاني والمسار الزمني والمسار الروحي (او الذاكري) تتبادل حرفياتها ، وهذا التبادل هو ما يشكل الدلالة . واذن فكل ما يريد روب ـ غرييه اقصاءه من الرواية (و « الغيرة » La Jalousie هي افضل اعماله بهذا الخصوص) ، ونقصد الرمز ، اي الوجهة التي يمكن ان يتخذها الشيء ، انما يشكل مسعى بوتور بالاساس. اكثر من ذلك ، كل واحدة من روايات روب ـ غرييه الثلاث الصادرة حتى

الآن تشكل انحرافا مصرحا به عن فكرة «المسار» (انحراف شديد التماسك ما دام المسار وكشف الحجب عن الاشياء ما هما الا فكرة تراجيدية) : في كل مرة ، تنغلق الرواية على هويتها الاولية : فالمدى الزمني والمدى المكاني قد تغيرا ، غير ان وعيا جديدا لم ينبثق . اما لدى بوتور ، فالعكس تماما هو ما يحدث ؛ فالانقذاف في السكة انما هو فعل خالق ، وبالضبط خالق وعي . ان انسانا جديدا يلد بلا انقطاع ، والزمن يخدم قطعا في شيء ما .

ويبدو ان هذه الايجابية ، لدى بوتور ، تذهب الى ما هو ابعد على المستوى الروحي . فالرمز طريق جوهري يسلكه المرء للمصالحة بين الانسان والكون ، بل بدقة اكثر ، انه يصادر هنا على مفهوم الكون ، اي الخلق . وليست « **التعديل** » رواية رمزية فحسب بل انها رواية في الخليقة، بالمعنى الاكثر **تخصيصا** للكلمة . ولا اعتقد ، من جانبي ، ان ضمير المخاطبة ب «انتم» Vous الذي استخدمه بوور في الرواية، لمخاطبة البطل، هو مجرد حيلة شكلية وتنويع حاذق على الشخص الثالث في الرواية ، تنويع يمكن ان يمنح المزيد من الرصيد لأدب « الطليعة » ؛ ان هذه المخاطبة تبدو لي حرفية الطبيعة : انها نداء الخالق لمخلوقه المسمى ، المنشأ ، المخلوق في كل حركاته وافعاله من قبل قاض ومنشيء اكيد . ومعاينة الخالق هذه هي في منتهى الاساسية وهي التي تشكل وعي البطل : اذ بقدر ما يستمع البطل الى نفسه موصوفا من قبل نظرة مسلطة عليه ، نجده يعدل وعيه ويمتنع عن الخيانة الزوجية التي كانت تشكل مشروعه الاولي البات . واذن فان وصف الاشياء يتمتع ، لدى بوتور ، بمعنى متعارض تماما مع ذلك الذي نجده عند روب ــ غرييه . فروب غرييه يصف الاشياء ليطرد منها الانسان . اما بوتور فيصنع منها ، على العكس ، ملامح كاشفة للوعي الانساني ، وشعف من المدى المكاني والزمني تتعلق عليها خصائص وتذكرات شخصانية : ان الشيء موصوف هنا في حميميته الاليمة مع الانسان ، فهو يشكل جزءا منه ، يتحاور معه ، يحمله على التفكير بديمومته الخاصة ويساعده في استيلاء رهافة ما ، او قرف ما ، اي خلاص . ان اشياء بوتور تدفع دائما الى القول: « **كم يبدو الامر شبيها بهذا !** » . انها تنحو نحو الكشف عن جوهر ، واذن فهي تناظرية . في حين تتصف اشياء روب ــ غرييه ، على العكس ، بأنها حرفية : انها لا تستخدم اي تواطؤ مع القارىء : فهي ليست موضوعات شاذة او مألوفة ، بل انها تطرح نفسها كعزلة غريبة ، ما دامت هذه العزلة لا يجب ان تحيل الى عزلة انسان ، وهذا ما سيشكل وسيلة لالتقاط الانساني : ان على الشيء ان يكون وحيدا ، بدون ان تطرح مشكلة الوحدة الانسانية اما الشيء لدى بوتور فانه يطرح مشكلة وحدة الانسان (ليس

علينا سوى ان نفكر بمقصورة القطار في « التعديل ») ، ولكنه يفعل ذلك لينتشل الانسان منها ، ما دامت هذه الوحدة تطرح وعيا ، وعيا مرصودا بالضبط ، اي اخلاقيا . بل ان بطل **التعديل** يأتي هنا في صيغة مثلى للشخصية الروائية ، التي هي الشخص : حيث تنعكس القيم الاساسية لحضارتنا في داخله ، ابتداءا من النظام التراجيدي الذي ينبثق في كل ما مكان ، حيث يتم استقبال المعاناة كمشهد ، وحيث هي تلتصق بنا عبر « تعديلها » .

هكذا نجد انه ليس بالامكان تصور فنين اكثر تعارضا من فن روب ـ غرييه ، وفن بوتور . فالاول يسعى الى تخليص الرواية من انعكاساتها التقليدية ، ودفعها الى التعبير عن عالم بلا مواصفات ، اي انه تمرين حرية مطلق (والتمرين ليس هو بالضرورة الاداء ، مثلما نعرف) ؛ ومن هنا تنبع الشكلاوية المصرح بها بهذا الفن . اما الاخر ، فهو على العكس مليء ، حتى الاكتظاظ اذا استطعنا القول ، بالايجابية : انه اشبه ما يكون بالصيغةالمرئية لحقيقة محتجبة : اي ان الادب يتحدد هنا ، مرة اخرى ، بأنه الايحاء بكونه اكثر مما هو ، والعمل الادبي بأنه موجه **لتجسيد** نظام ما فوق ـ ادبي .

وبالطبع ، ليس الخلط المقام ، من قبل نقدنا الادبي ، بين هذين الفنين بريئا بالمرة . اذ ان ظهور بوتور في سماء الادب الشاب المخلخلة ، قد مكن البعض من محاسبة روب ـ غرييه ، بارتياح ، على «جفافه» و«شكلاويته» و « افتقاره الى المشاعر الانسانية » ، كما لو كانت هذه الاشياء نقائص بالفعل ، فيما ان هذه السلبية ، التقنية وليست الاخلاقية (ويظل من الشائع والمفرض دائما الخلط بين القيمة وبين الواقعة) ، هي ، بالتحديد ما يبحث عنه روب ـ غرييه ، بمشقة ، وما يكتب من اجله كما يبدو . وتمكن صفة العرابة (١) ، المفروضة على نحو مزيف على روب ـ غرييه ، من اعتبار بوتور نموذجا « ناجحا » لروب ـ غرييه ، سيكون بامكانه ان يضيف الى شجاعة الابحاث الشكلية ، وبكرمه ، عمقا كلاسيكيا ، من الحكمة والحساسية والروحانية الانسانية . وهذا ما يشكل ديدنا لصيقا بنقدنا منذ القدم ، يتمثل بالتأكيد على سعة افقه وحداثويته، بتعميده باسم «الطليعة» كل ما يستطيع هضمه او تمثله ، جامعا ، هكذا ، على نحو مقتصد ، بين حماية التراث وقشعريرة الحداثة .

ولا يمكن لهذا الخلط ، بالطبع ، الا ان يضايق الاثنين معا : بوتور الذي

---

(١) من العراب ، اي المسؤول عن تبني شخص .

يمنحون صفة الشكلاوية ، وعلى نحـو غير مسؤول لبحثه الذي هو اقـل شكلاوية مما يتم توهمه ، وروب ـ غرييه الذي يسيئون تقدير شكلاويته نفسها ، حيث يصورونها كنقص ، وليس ، مثلما يريده هو ، كمعالجة مفكر بها وحقيقية . وبدلا من محاولـة التوقف (وبشكل عابر ، مثلما يحـدث دائما) عند اللوائح الاعتباطية التي تصنف فيها الرواية الشابة اليوم ، ربما كان يجب التساؤل حول التقطع الاساسي في الابحاث الحالية، وحول اسباب التجزيئية الحادة التي تسود في آدابنا خصوصا ، وفي منظوماتنا الثقافيـة عموما ، في اللحظة التي يبدو فيها كل شيء ملزما ايانا بنضال مشترك .

(١٩٥٨)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

صدر حديثاً

خالدة سعيد

حركية الابداع

دراسات في الادب العربي الحديث

دار العـودة ـ بيروت

كاظم جهاد

نحن و « بارت » والنقد الاساطيري (١)

I

لم يكن « رولان بارت » (٢) ، كاتب « الكتابة في درجة الصفر » و « النقد والحقيقة » و « متعة النص » و « فقرات من خطاب غرامي » و « محاولات نقدية » ، وسواها ، لم يكن ولم يطرح نفسه يوما كفيلسوف او كمفكر .. وانما ــ ومثلما تفصح عنه جميع كتاباتــه وتصريحاته الصحفية الطابع او النظرية الطبيعة ــ ناقدا اديبا وعالـم اشارات . مع هذا فما اكثر ما لحقه من التهم بتغيير الموقف والطريقة والقفـز من منهج فكري الى آخـر ، بلا

---

(١) قلت : « الاساطيري » تمييزا له عن النقد « الاسطوري » الذي يعنى بفهم الاسطورة (الحقيقية) وتحليلها . فالاساطير تتخذ لها ، في مجالنا هنا، دلالة من القوة الثانية : انها هذا الشيء ، في حياتنا ، الذي يقوم على مفارقة، ولكنه يسري ، كما سنرى ، سريان أسطورة سائـدة ، دون ان يقف احد ويشير الى شناعته .

(والشناعة او الفضيحة le scandale مفردة اساسية في قاموس رولان بارت النقدي ، ويفيدنا التأكيد على هذا الشيء في تعميـق المقترب الذي نحاوله ، هنا ، من تجربة هذا الكاتب) .

(٢) مات في ٢٦ آذار الماضي ١٩٨٠ ، اثر حادث سيارة صدمته . ولد في ١٢ تشرين الثاني ١٩١٥ في مدينـة شيربورغ ، أصيب في شبابه المبكـر بمرض السل الذي عاني منـه طويـلا ، عمـل في بوخارست ١٩٤٨ ، وفي الاسكندرية ، محاضرا في جامعتها ١٩٤٩ ، ثم عين مديرا للدروس في المعهد التطبيقي للدراسات العليا في باريس ١٩٦٢ ، واخيرا ، العام ١٩٧٨ دخل الكوليج دو فرانس .

ومنذ ١٩٥٣ وبارت يكتب وينشر : « الكتابة في الدرجة الصفر » ١٩٥٣ ،=

تحسب ولا مسؤولية ولا سابق انذار . والحال ، ان رولان بارت كان يريد ان يثبت كل مرة ان الانسان اكبر من المنهج ، وانه ، كناقد ، لم يكن ليأخذ بالمدارس التي يعاب عليه التنقل بينها بكثير من الحرية ، وهي الماركسية والوجودية السارترية والتحليل النفسي والبنيوية ، كايديولوجيات او كمناهج « تثبيتية » للعالم ، وانما كمقتربات نقدية تساعد في انتاج معالجة ديناميكية تسخر كل شبكات القراءة الممكنة من اجل التوسع في فهم فاعلية النص . وقد اكد بارت مرارا (في « النقد والحقيقة » خصوصا ، وفي حواريه المعقودين لمجلة « تل كل » في عامي ١٩٦١ و ١٩٦٣) على ان النص ، كل نص ، يساهم غالبا في اقتراح منهج قراءته الاوفر حظا بالنجاح من سواه ، ويسبغ صيغة تفصيلية على احدى شبكات القراءة المعروفة . فـ «راسين» مثلا ، لم يكن اجدر بقراءته من منهج تحليلي ـ نفسي هو بالضبط تحليل ظاهرة الاسر (الاسر العاطفي) . اما « **فلوبير** » فكانت تلزمه حقا قراءة « تيمية » تلاحق تيماته الاساسية ومحاور شعوراته المتسلطة وأفكاره ، كتلك التي جربها عليه **جان ـ بيير ريشار** في كتابه : « **الادب والاحساس** » . من هنا ، لم يتراجع بارت عن التصريح بأنه يمضي بابهامه على جميع هذه المناهج النقدية ، وانه ليس من حق احدها ـ حتى ولا المنهج التحليلي ـ النفسي الذي بدا ، لدى أول ظهور « **النقد الجديد** » ، كما لو كان ام الطرائق وسيد التحاليل ـ ان يدعي انه اكثر تغلغلا في فهم بنى النص . **اذ ان كل منهج ، وهذا طريف بقدر ما هو بديهي ، انما يلاقي في النص الذي يدرسه النظم التي كان قد خرج يبحث عنها ساعة الانطلاق** . وحتى حينما توقف بارت طويلا عند البنيوية والسيميولوجيا الادبية ، وعمل على تعميق مفاهيمها الاساسية ، منطلقا من اعمال «**سوسير**» و «**ييلمسليف**» ، (الاول سويسري

= « ميشليه بقلمه » ١٩٥٤ ، « اساطير » ١٩٥٧ ، « حول راسين ١٩٦٣ » ، « دراسات نقدية » ١٩٦٤ ، « عناصر السيميولوجيا » ١٩٦٥ ، « نظام الزي » ١٩٦٧ ، « س/ز » ١٩٧٠ ، « امبراطورية الاشارات » ١٩٧٠ ، « ساد ، لويولا ، فورييه » ١٩٧١ ، « دراسات نقدية جديدة » ١٩٧٢ ، « لذة النص » ١٩٧٣ ، « بارت بقلمه » ١٩٧٤ ، « مقاطع من خطاب عاشق » ١٩٧٧ ، « الغرفة المضيئة » ١٩٨٠ .

ترجم « الكتابة في الدرجة الصفر » الى العربية ، كما ترجمت له مقدمة « دراسات نقدية » في « مواقف » ونشرت له « السفير » مقابلة خاصة .

كتب مرة عن نفسه : « لست الا المعاصر الخيالي لحاضري الخاص : معاصر لغاته ومدنه الفاضلة ونظمه (اي سرده الخيالي) باختصار معاصر لأساطيره وفلسفته دون أن أكون معاصراً لتاريخه الذي لا أسكن الا انعكاسه الراقص » .

http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهو اب علم اللغة المعاصر والسيميولوجيا البنيوية ، والثاني دانماركي وهو اول من شرع بتناول تراث سوسير بتوسع وبروح نقدي) ، وكان ، اي بارت ، في كل مرة مستقرىء آفاق ، يشير الى امكانات عديدة مدهشة الخصوبة ومنعطفات خطيرة فادحة اللبس ، كان يكفي الآخرين ان يبدأوا منها ليملأوا برنامج بحث عقدي (اي لعقد كامل من السنوات) ، فانه لم يتراجع عن اقفال الخط (مثلما فعل مع النقد السارتري ، وهذا التعبير له حرفيا) ، حالما وجد البنيوية تستحيل الى ماكنة لتوليد التأويلات . ويبدو انه خرج هذه المرة ليس على البنيوية فحسب ، بل على النقد بمجموعه ، متعهدا بصوته ككاتب ، مفكرا بكتابة رواية ، متسائلا عن الأنا الفريدة المؤجلة دائما لدى كاتب النقد .

ان شيئا فريدا كان مرافقا لمسيرة بارت كلها ، وكامنا وراء تحولاته تلك (وهي في حسابه ليست تحولات) ، هو ما يمكن ان ندعوه بملكة **النقد الاساطيري** . هذا النقد ، الذي كرس بارت له كتابه الشهير **«ميثولوجيات»** والذي يدعم ، في الحقيقة ، كتاباته جميعها ، وحتى محاولاته الاربع المترجمة هنا ، انما هو حساسية يقظة ازاء كل ما يتخذ في حياتنا وفي منظوماتنا الفكرية ومجموع عاداتنا واهتماماتنا والقوانين الشاملة التي تشترطها ، طابع اسطورة وهيئة خرافة عاملة في العمق ، طارحة الى السطح دلائل ونظما اشارية لا يعوق سيرها عائق ، خصوصا انها تفترف عوامل قوتها من بنى متباعدة وبواعث شتى ، يكون من واجب الناقد الاساطيري البحث عنها وتفكيكها ، بحيث تكون النتيجة فهما لهذه الاسطورة العاملة وتسفيها لها في ذات الوقت .. وهكذا ترتسم للنقد (وهو هنا نقد سوسيولوجي عموما ، ولكنه وفقا لمعايير بارت نقد اشاري «سيميولوجي» ايضا ، باعتباره ذهابا الى تلك المنطقة التي يطرح فيها المجتمع اشاراته ، وبما ان الاشارة تتكيء دائما على مستودع اجتماعي يهيىء لها الديمومة وقوة الفعل) ، ترتسم له قوتان وبعدان : قوة تحليلية واخرى هادمة (لانها تحليلية فهي بالضرورة هادمة او : **قارضة** ، اذا شئنا) ، وبُعد سخروي وآخر مكترث ، بما انه كشف عن التراجيديا الكبيرة التي تستند عليها حياتنا ، حياة الاشارات .

هكذا ، اذا كانت « الرولزرايس » والمصارعة والاعلان و « الستريب ـ تيز » وسواها نماذج اساطيرية شكلت الفقرات الاساسية لكتاب « **ميثولوجيات** » ، فان اساطير ومفارقات الطليعة الثقافية ظلت تشكل في غالبها مادة « **دراسات نقدية** » ، ونجد منها هنا : انفلاقية المخيلة

الفولتيرية ازاء الآخر وتفريطها بفكرة الاصالة؛ التآويل التي لقيها عالم **كافكا**، والاصرار ـ على طرح السؤال الازلي : « **لماذا نكتب ؟** » بدلا من « **كيف نكتب ؟** » ؛ رؤية مسرح تبشيري في اعمال بريخت التي هي ، في الحقيقة ، مسرح **وعي** ؛ ومنافع النقد الادبي في تصوير روايات **روب ـ غرييه و بوتور** على انها تشكل مدرسة واحدة جديدة ، في الرواية ، حيث الوسط بحاجة دائمة الى تمرد يسبغ هذا الوسط عليه ارادته ويعمده بتسمية « **الطليعة** ». ثم هذا الخوف الذي يميز المجتمع الحالي ، الثقافي خصوصا ، من النزعات الفكرية المعمقة ، ومن فكرة **المناهج او الانساق** ، مع ان كل شيء هنا ليرينا ان ثمة نظاما حتى في قلب الفوضى ، وان منهجا اكيدا يتخفى وراء كل شيء، وان اللامنهج هو نفسه منهج ، مثلما اللا ايديولوجيا هي بذاتها ايديولوجيا واختيار فكري . وهذا كشف ذو قيمة وقوة مضاعفتين ، خصوصا وانه يأتينا من رجل كـ « بارت » عرفنا كم ان جميع المناهج لم تستطع احتباسه في داخلها ، لانه كان يرى فيها جميعا امكانات للفهم كسواها ، ولان منهجه بقي الانفتاح الحر والبنيوية المفتوحة، او مثلما يدعوه هو، تأييدا لأومبريكو، بـ « **العلم المفتوح** » .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

II

اشيع ان بارت « قد أفرط في شكليته » وان النقد الما بعد ـ بارتي ، اذا كان قد بدأ ، سيتكفل بالخروج من هذا الافق والالتفات الى نواح اخرى من الادب ! حسنا لنتفق على مضامين الكلمات : هل يمكن الحديث على شكلية لدى بارت ، ام على قراءة بارتية للشكل؟ هذا سؤال يتطلب منا وضع مخطط لكيفية فهم مسار بارت ومواقفه النقدية ، وهو فهم يجب ان يتم ضمن منحى تركيبي ، ثنائي الحركة Binaire ، مثلما كان سيفضله بارت . فبارت ناقد اجتماعي ولغوي بالدرجة الاولى ، ساهمت مناهج « التزامية » (بالمعنى الواسع للكلمة) في تأسيس فكره ، من ماركس الى سارتر الى بريخت الى نيتشه . ولكنه اكتشف منذ البدء ان ما يتلاعب به المجتمع (البرجوازي) هو ليس مضامينا وانما لغاتنا واشكالنا . فالشكل والازدهار اللغوي يهددان أمن البرجوازية المهيمنة ، وفلوبير هو اول من اكتشف هذه الفضيلة ، هذه القيمة للشكل ، وهذا هو ما يفسر صرخته : « ليس لدينا ما يكفي من الاشكال » . وخلافا لما يتم اعتقاده : فازدهار الشكل يتزامن مع ازدهار المجتمع وحبور الطبقة الكادحة ، وليس البؤس هو ما يصنع الاعمال الكبيرة الخلاقة . ان الادب الاوربي المعاصر ، كما يرى

بارت ، يغط في استيهامات ثقيلة واجتراءات مرة باعثة على الغثيان لانه ليس ثمة من انبساط في الحقل المجتمعي . اعطونا مجتمعات جيدة ، نعطكم آدابا جيدة » . هذا هو مضمون « الكتابة في درجة الصفر » (١٩٥٣) ، الكتاب الاول لبارت ، وهذا هو ما جعل الكثيرين يرون فيه بيانا ماركسيا صرفا في اللغة الادبية .

من هنا ، ما دام « المجتمع لغات » ، وما دام كل شيء كتابة ، فسيلزم النهوض بمهمة ماركسية بامتياز : تتمثل بانشاء نقد اساطيري «ميثولوجي» للمجتمع ، يقوم بنقد اساطيره التي يتكىء عليها ، التي يتكشف ــ ويتخبأ ــ عبرها ، والتي تشكل لغاته وتجليات وعيه الجماعي وعناصر طوباويته . اذن : : كتاب « **ميثولوجيات** » (١٩٥٧) : قراءة مقطعية للعشرات من مظاهر هذه اللغة ، هذه الميثولوجيا الحالية للمجتمع البرجوازي في الخمسينات . وقد ظلت هذه القراءة ، ترافق وتدعم ، ضمنيا او علنيا ، قراءاته النقدية الآتية كلها . في كل مكان ثمة اسطورة يجب نقدها ونقضها ، في كل مكان ثمة مشهد يجب التوغل فيه وفهم حركة أعماقه ، ومن هنا يقول بارت : « ان المسرح ، نوعا من المسرح ، يظل حاضرا دائما في كتاباتي » .

غير ان « ميثولوجيات » سبقها كتاب آخر لا يقل مفاجأة وجدة ، انه : « **ميشيليه ، بقلمه** » (١٩٥٤) ، حيث وراء كل متانة المسحة العلمية للمؤرخ الفرنسي ميشليه ، صانع علم التاريخ الفرنسي كما هو معروف عنه ، استطاع بارت ، تجرأ بارت ، ان يجد طريقا الى فعالية الذات ، وان يقيم شبكة نفسية ، باشلاروية التشكل ، وهنا ولدت صورة المؤرخ « ملتهما للتاريخ » .

تلا ذلك كتاب « **حول راسين** » (١٩٦٣) الذي اثار فيه اسلوب بارت النقدي ، الذي وصل هنا الى احكام غير عادي ، وتمكن متين ، واشتمال على عدة نقدية باذخة ، ذاهبة من التحليل النفسي الى بنيوية مفتوحة ، الكثير من اللغط والاحتجاجات والاتهام بالغموض والتعتيم ، من قبل النقد المحافظ الجامعي ، الذي كان لا يزال يستند على معايير الذوق والراي العام والموضوعية وبيوغرافيا الكاتب ، اي ، بايجاز ، كل وضعية «لانسون» التي سيكرس لها بارت في عام ١٩٦٦ كتاب «النقد والحقيقة» ، وهو كشف ، اساطيري ايضا ، عن هشاشة هذه القيم وبواعث خوفها من « الايغال » النقدي في « جسد » النصوص ، ومدى اتخاذ هذه القيم حجم اسطورة عاملة بالموازاة **مع ايديولوجيا اخلاقية يراد لها ان تسود وان تنتصر** .

في « **حول راسين** » تكمن المجازفة والخرق في ان بارت قد عمد الى دراسة شاعر ودرامي ساد عنه انه اكثر ادباء فرنسا « اشراقا » و « وضوحا » و « براءة » ، فأحاله الى شبكة من العقد النفسية ، مكثفة ، وممحورة بالتحديد حول فكرة « الاسر » العلائقي ، واجدا ، في منحى تشكلي ـ بنيوي اولي ، علاقة موازاة وتناظر بين هذه العقدة وانغلاقية المشهد الراسيني : القلعة ، حيث تنشأ طقوسية كاملة تمكن تسميتها بطقوسية المكان المغلق ، طقوسية العالم الآخر وما بعد الموت .

منذ الآن ، وقد اطمأن بارت الى ان العلوم والقراءات متصلة بعضها ببعض وموصلة الى بعضها بأكثر حرية مما نعتقد ، وبعد ان اعلن عن نيته الاساسية في اقامة نقد اساطيري للشكل ، ستتخذ مسيرته اتجاهين لا يمكن فهمهما كتناقض وشرخ ، مثلما سقط فيه البعض ، بل هما لعبة مرايا وفاعلية أصداء متنافذة وبديهية الصلة . سيكون ثمة ، من جهة ، النقد الاجتماعي ، في غالبه ، كما في العديد من « **محاولات نقدية** » (صدرت عام ١٩٧٤) وفي « **نظام الموضة** » (١٩٦٧) ، حيث نجد دراسة واسعة للغة الزي النسوي ، مقروءة كنص ، وكبلاغة هي اقل « براءة » مما نتوهمه (١) ،

(١) « ان هذا الحضور الابدي للكلام الانساني ليس بريئا بالمرة . اذا لماذا تتحدث مصادر الموضة عن الثياب بمثل هذه الوفرة ؟ لماذا تدفع ، بين السلعة ومستعملها ، بهذا الفيض من الكلام (دون ان نحسب الصور) ، وهذه الشبكة من المعاني ؟ ان الباعث ، كما نعرف جميعا ، هو باعث اقتصادي . فالمجتمع الصناعي ، الشديد الحساب بطبعه ، لا يجد خلاصه الا في تشكيل مستهلكين لا يحاسبون ؛ واذا كان منتج الثوب ومشتريه يتمتعان بوعي متماثل فان الثوب لن يشترى (ولن ينتج بالنتيجة) الا تماشيا مع فترة تلفه وهي شديدة الطول . ان هذه الموضة ، ككل الموضات ، تقوم على اختلاف وعيين يجب ان يكون احدهما غريبا عن الآخر . ومن اجل تعطيل الوعي الحسابي لدى المستهلك ، يكون من الضروري ان تبسط الموضة من حول الشيء المنتج حجابا من الصور ، والمعاني ، وتشكيل مادة وسيطة تحيطه ، ذات طبيعة مشهية ، اي ، بايجاز ، لا بد لها من خلق ظل حول السلعة الحقيقية ، وبديل عن الزمن الثقيل لتلف السلعة ، يتشكل كزمن اعلى ، زمن حر في تحطيم نفسه بفعل تجدد سنوي اعتباطي للموضة . ان الاصل التجاري لمتخيلنا الجماعي (الخاضع للموضة في كل ميدان ، وحتى فيما وراء موضة الثياب) ليس خافيا على أحد . مع هذا فما ان ينشأ هذا العالم ، عالم الموضة ، حتى ينفصل عن أصله (ونحن لا نرى بوضوح كيف ينسخه) : ان بنيته تخضع لالزامات شاملة ، هي الزامات كل نظام اشاري . وما هو ملفت للنظر في هذا المتخيل المنشأ على أساس غائية رغبة (وسيري =

او من جهة اخرى : كتابة منهجية صارمة تعنى بتثبيت الكيفيات التيعبرها يخلق مجتمع أشكاله ولفاته ـ ما دمنا قد رأينا ان الامر بات متعلقا بالشكل وبميثولوجيا كاملة من اللفات ـ هكذا ، بما يكفل تأسيس سيميولوجيا راكزة ظلت غائبة عن فرنسا حتى تنبه لها بارت بعد قراءته « سوسير » ، وكان له فضل تعزيزها بأن ربطها بفاعلية اللغة والجهد اللغوي . ففيما كان سوسير يرى في علم اللغة فرعا من علم شامل يدرس حركة ونظم الاشارات هو السيميولوجيا ، رأى بارت في السيميولوجيا نفسها فرعا من علم اللغة. يقول بارت في « نظام الموضة » ان (الانسان محكوم بلغة معمولة ومستندة على نظم ، وهذا ما لا يجب إن يتنكر له اي مشروع سيميولوجي (...) وبما اننا نحيا في مجتمع اتخذت فيه الاساطير والطقوس شكل « **منطق** » ، اي شكل « **كلام** » ، فان اللغة الانسانية لم تعد نموذجا للمعنى وانما هي اساسه) . هذه السيميولوجيا التي اثارت لوائحها وانساقها وقواعدها التي وضعها بارت ووسعها تلامذته من بعده (كلود بريمون، جيرار جينيت، رفيتان تودورف) ، مصادر سخط جديدة واتهاما بالشكلية والعلمنة القسرية للنقد ، هي التي تثبت في كتبه : «**عناصر السيميولوجيا**» (١٩٦٥) و « **نظام الموضة** » ايضا ، و« **س / ز** » (١٩٧٠) الذي يشكل قراءةمقطعية طويلة لقصة « سارازين » لبلزاك .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وفي « **س / ز** » ، يدعو بارت الى القراءة المعاودة للنص ، التي يجعلها النظام التجاري لحركة الثقافة الحالية شبه مستحيلة بما انها تضر بقوانين العرض والطلب . ان البشر يقراون كل نص مرة واحدة ليقذفوه وهم لم ينهوه بالكاد ، متلقفين كتابا آخر ، وهم لا يلتقون عبر الكتب التي يقرأونها الا بالحكاية ذاتها ، غير عارفين بالنفاذ الى الكتاب اللامنتهي ، الكتابالمفتوح اللانهائي البدء ، أشبه بالحياة القابلة للاخذ ، هي الاخرى ، ككتاب .

ان هذا الخط الثاني لا يشكل (أكرر) نقيضا للاول، وانما هو تجسيده النظري ، ودعامته المنهجية المتسقة ، « **القانونية** » اذا صح التعبير .

= التحليل السيميولوجي هذا جيدا ، كما نأمل) هو ان مادته قابلة تماما **التعقل** : فليس الشيء هو ما يثير الرغبة وانما الاسم . وليس الحلم هو ما يدفع لتقدم البيع وانما المعنى . فاذا كان الامر هكذا حقا ، فان الاشياء اللاتحصى التي تأهل وتشكل متخيلنا المعاصر ستعود الى علم دلالة . وان علم اللغة ، وبفعل تطويرات معينة ، سيشهد ولادة ثانية ، مصبحا علم كل العوالم المتخيلة » ـ رولان بارت/مقدمة « نظام الموضة » (ص ٩ ـ ١٠) .

من وجهة نظر ثانية ، يمكن ان نعاين نحوا ثنائيا آخر في مسيرة بارت . فالى جانب الكتابات المذكورة ، الموجهة في غالبها صوب وجهة توضيحية ، علمية المسعى ، صارمة التشكل والبحث ، ثمة كتابة اخرى ، نازعة نحو سيولة ادبية وفيض شاعري ، تجسد بمجموعها التزاما آخر لبارت ازاء الجسد ، ازاء « انا » الكاتب المكبوتة في النقد ، ازاء الرغبة ، ازاء الحق بالتلذذ ، بالخطأ ، بالتحول ، وبالانحراف .

هنا ، مرة اخرى ، لا يشكل هذا المسعى تعارضا جديدا مع ما سبق ، انه جزء لا ينفصل عنه ، اذ اي ضغط يمارسه المجتمع (البرجوازي) اكثر من هذا الذي يمارسه على رغباتنا واستيهاماتنا ، ونزوعها نحو التفجر الحر ؟ لنتصور مائدة (ويؤكد بارت اننا بتنا نعرف ، منذ « فورييه » Fourier ان الحديث عن مائدة ، عن اكلة ، وعن الشهية لا يقل جدية ، وخطورة عن الحديث عن اهم مشكلات الفكر . ان الحياة هنا . والقمع قابل للقراءة في ادنى الاعراف وابسطها . وهارمونيتنا الاصلية هي الضحية دائما) ،مضيفك يقدم لك طبقا من الجريش المعامل مع الكثير من الدسم . انك لكي تداري قرفك الخاص تشرع بالاكل من « طرف الفم » . لكن لكي تداري مضيفك و « العرف » الاجتماعي الذي يربطك به ، تجبر نفسك على البقاء مسمرا على مائدة لست مشدودا اليها من الداخل . مع هذا ، يكفي خرق ما ، يكفي الاذعان لرغبة جسد لن تكلف احدا غاليا ، لكي يتم الاهتداء الى قاعدة / لا قاعدة تقودنا حالا صوب مبدأ « الاختلاف » الفوريري .

من هنا ، سيكون جزءا متمما لمهمة الناقد الاساطيري أن يعمل على انشاء خطاب الرغبة ، مستندا على اختلافية نيتشه ، واختلافية فورييه ، لويولا » الطوباوية . هذه المهمة هي التي ستدعم كتاب « ساد ، فورييه ، لويولا » (١٩٧١) ، الذي يظل من الصحيح انه قراءة ممنهجة لثلاثة كتاب ، ولكنه مبدوء انطلاقا من زاوية الرغبة (وهو في الحقيقة اول كتاب تتجلى فيه فلسفة الرغبة البارتية) . ان هؤلاء الكتاب الثلاثة متعارضون ، ظاهريا في كل شيء . « ساد » هو اشهر من ان نعرف به ، و « فورييه » : اشتراكي طوباوي حلم بمجتمعات هارمونية يأخذكل فرد فيها بقدر ما يعمل،و«لويولا» راهب لم يخلف لنا سوى جملة « تمارين روحية » .شيء واحد يجمعهم مع ذلك ، على نحو لا فكاك فيه ، هو تحركهم للكتابة كنظام رغبة : كحاجة للمسرحة : حيث يصنع كل كاتب مسرحه الذي يتلاءم مع مساقط رغبته ، وحيث تشكل الكتابة ، اخيرا ، ملجأ وموقدا لانبثاق النار الكتابية في آن . مسرحة يكف فيها لويولا عن ان يكون قديسا ، وساد عن ان يكون شهويا وايلاميا

وفورييه عن أن يكون طوباويا ، محتفظين ، كل منهم ، بنصاص (صانع نص) في داخله ، أو طوباوي حيث طوباوية الاشتراكية لدى فورييه ، وطوباوية اللذة لدى ساد ، وطوباوية التقوى لدى لويولا .

هذه الرؤية ستغمر كتابا بكامله سيشكل ما يشبه بيانها .. « متعة النص » (١٩٧٣) ، حيث القارىء مدعو الى ان يشكل النص على هواه ، ووفقا لنظام تلذذه ، سعيا الى اقتصاد تلذذ أعلى ، ينسى النص فيه مهامه الفكرية ، التحديدية ، ويلبس بعده الشاعري .

وسيتركز هذا الاسلوب الابداعي ويزداد نفاذا ، بحيث يضمن لبارت نجاحا شعبيا لم يكن متوقعا ، في كتاب « فقرات من خطاب غرامي » (١٩٧٢) الذي يدرس فيه بارت ، بضمير « أنا » ، مشهدا أو حالة أو احساسا غراميا في كل مقطع . قراءة مبدعة اكثر منها محللة أو مشخصة للعلل . دفاع انتصافي لخطاب غرامي لم يعد ثمة من يدافع عنه ويرصد بلاغته ، مع انه وان كنا لم نعد نعرف ، كما يقول بارت ، تلك العشقية الرومانتيكية الالمانية الاصل ، التي تدع العاشق يذرف الدمعة تلو الدمعة ، وحيث عبر حكمة « الفتنة » العربية التي توقف عندها بارت ، بتوحد الجذب والاغواء العاطفي بالفتن وشق الصفوف والتأليب : يا للقوة التعبيرية ! ــ تقول مع انه يبسط عناصره وبذوره في كل منا .

وفي خطابه الافتتاحي لدرس السميولوجيا الادبية الذي تم اجتراح من أجله ، لاول مرة ، منذ اربع سنوات ، على أثر اقتراح من الفيلسوف ميشيل فوكو لمجلس الجامعة ، وضع بارت خاتمة مدهشة تختلط فيها لغة الجسد بخطاب العلم ، بحيث لا تعود تعرف هل أن ما يتحدث هو جسد العلم ام علم الجسد :

«اذا أردت ان أحيا ، فان علي ان أنسى ان جسدي تاريخي . علي ان اقذف نفسي في وهم انني معاصر للاجساد الفتية الحاضرة ، وليس معاصر جسدي الماضي . بايجاز ، علي ان أولد دوريا ، وأن أجعلني اكثر شبابا مما أنا عليه (...) انني ازمع ان ادعني محمولا بقوة كل حياة حية ... النسيان ، ثمة زمن يعلم فيه الانسان ما يعلم ، ولكن ياتي زمن يعلم الانسان فيه ما يجهل ، وهذا ما يدعى بالبحث . ربما كان هذا زمن تجربة اخرى : تجربة اللا ــ اخذ ، تجربة ترك التعديل اللامرئي الذي يفرضه النسيان على

تخاصب المعارف والثقافات والمعتقدات التي تطمناها ، يفعل فعله فينا . هذه التجربة لها اسم ، كما أعتقد ، اسم شهير ولكن منسي ، سأجرؤ على استعادته هنا بدون تعقيد ، وفي مفترقه الاشتقاقي بالذات، انه Sapientia (الحكمة باللاتينية) . لا سلطة ، قليل من المعرفة ، قليل من الحكمة، واكثر ما يمكن من الذوق » .

وفي هذا الخطاب ذاته اعلن بارت، بمباشرة تقطع الطريق على كل بحث، وعلى كل ضرورة للتدليل ، ان اللغة موضوع نموذجي للسلطة . ان السلطة تفرض اشاراتها على اللغة قبل كل شيء ، وفي اللغـة تلقي اساسهـا هذه الطبيعة القطعانية (والصفة لنيتشه) التي تميز المجتمعات الحالية ، وتفتح للكاتب جبهة نضال اخرى موازية لجبهة نضاله مع السلطة :

« ماذا لو كانت السلطة بعيدة عن ان تكون واحدة ؟ ماذا لو كانت متعددة كالابالسة ؟ ان بمقدورها ان تعلن ان اسمها : « فريق » . وفي كل مكان ، من حولنا اليوم ، ثمة رؤساء واجهزة كبيرة او مصغرة ، ومجاميع للاكراه او القمع ، واصوات « مرخصة » وترخص لنفسها النطـق بخطـاب كـل سلطة : خطاب الغطرسة . سأسمي سلطة كل ما يخلق شعورا بالخطيئة لدى الآخر (...) ان البعض ينتظرون منا ، نحن المثقفين ، ان نتحـرك بكل مناسبة ضد السلطة .. ولكن حربنا تقـوم في مكان آخر . انها ضد السلطات ، المتنوعة ، وليس هذا بنضال سهل (...) ذلك ان هذا الشيء الذي تسجل السلطة نظامها فيه ، في كل زمن من تاريخ الانسانية ، هو : اللغة » .

لكن هذه اللغة هي ذاتها التي تحتوي ايضا وسيلة « قمع » خطـاب السلطة . فالادب يشكل هنا وسيلة خـرق نموذجية للغة السلطة وسلطة اللغة ، في آن ؛ اذ « **اذا كنا عاجزين عن الركون الى اللامبالاة ، واذا لم نكن هذه المخلوقات السوبرمانية التي يتحـدث عنها نيتشه ، فماذا يكـون في مقدورنا ان نفعل سوى ان ننمي في دواخلنا قدرات ما يدعوه كيركفارد بـ : « اللغة المستحيلة : الادب ؟ » .**

مستحيلة : لنأخذ هذه الكلمة حتى بمعناها الواقعي . فقد أبان بارت في كتابه ما قبل الاخير : « **سوليرس كاتبا** » (١٩٧٩) ان الصورة (الصورة الادبية) في غليانها المستمر ، انما تشكل مصدر اقلاق كبير للمجتمع الحالي، الذي لا يفعل ، في ردة فعل متعجلة ، الا احالة الكاتب الى عزلة تاريخية ،

لا يكون امامه فيها ، وقد اغتدى مهجورا من البرجوازية التي وصل الصراع معها الى ذروته في قلب الكلمات بالذات ، ومن الطبقات « الثورية » القديمة التي كانت تناصره والتي لم تعد قائمة ، لا يكون امامه سوى ان يذعن لهذه العزلة وان يتكفل بخطابها .

وهكذا نفهم الآن اختيار بارت النهائي على نحو مزدوج : انه عبر عودته الى اللغة الادبية ، وعبر ذوقه الخاص في الصداقة ، في المنافحة عن الرغبة، في الاصغاء لنبرة الجسد ، يكون قد انتمى مرة والى الابد الى العراقة الكلاسيكية ، الى هذه الصرامة بوجه كل ما يشوه ويضيع ويبدد .

ها انا اعود ، اذن ، من حيثما خرجت .

اذ ان هذا الانتصار الشعري في لغة بارت قد ترافق مع انسحاب تدريجي من كل لغة ممنهجة ، « قانونية » ، وبالذات من البنيوية التي استحالت ، كما عاينه بارت ، برهافة وبلا انخداع ، مع انه من المؤسسين ، الى « ماكنة لتوليد الدلالات » .

« كل منهج كبير هو نوع من التخييل » ، هذا هو ما قاله بارت في واحد من حواراته الاخيرة (مجلة « اقرأ » الشهرية) .

وهذا الانتصار للشعري ، للابداعي ، للتخييلي في لغة بارت ، هو الذي قاده مؤخرا الى الرجوع الى اللغة الجيدية ، لغة اندريه جيد في يومياته ، التي عبرها دخل بارت الى محبة الكتابة في سني فتوته ، وبات يفكر اخيرا بكتابة مذكرات : (العدد ما قبل الاخير من مجلة **« تل كل »**) ، وكذلك الى الرواية البروستية التي كرس لها درسه طوال هذه السنة والسنة الفائتة مفكرا ، ايضا ، بكتابة رواية ، « بحث » آخر مواز للبحث البروستي الذي ظل من بين الكتب جميعها يشكل مرجعه ، مختشيا ، فقط ، وبمثل هذه السذاجة التي لا تنفك ، كما يبدو ، عن مقارنة اكبر عارفي العصور، مختشيا فقط الا يكون مهيأ لها ، مثلما لا يكون احدهم مهيأ لممارسة رياضة معينة لاسباب بدنية ، لا اكثر .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في كتابه « **امبراطورية الاشارات** » (١٩٧٠) المخصص لدراسة اليابان، ينتصر ذوق بارت للملون ، للمتنكر ، للهايكو ، للباذخ ، للشاعري ، ويثبت بارت هذه القدرة العجيبة على النفاذ عبر السطح واعمال قراءة عمقية لبلد لم تتح له اقامة كافية فيه ، ولم تبسط له أدوات عمل كافية . لقد دلل على امكانية فائقة في التغلغل عبر المرئيات لتخطيط العقلية الاشارية لمجتمع.

في « **الغرفة المضاءة** » ، كتابه الاخير الصادر منذ شهر ، يتحدث بارت عن الذات المصورة في الفوتوغراف . انها مثبتة ، هكذا ، وفقا لرغبة ملتقط الصورة ، دون أن تجد في ملامحها ما كانت تريد ان تكونه ، غالبا ،مصبحة، بهذا ، **موضوعا منظورا** لآلة اصبحت **ذاتا ناظرة** . انها مأساة الام ايضا التي **« لا تستجيب ثيابها وملامحها في الصورة للتحديد الذي تفرضه ذاكرتي وحبي »** .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومثلما كان بارت ينزع في حياته للقاءات المكثفة ، المحصورة بعدة اشخاص ، اي للمجتمعات المصغرة ، وللحظات التشوف الليلي للذات ، للآخر ، للأنا مقروءة عبر رغبة الآخر ، لنوع من الرهافة الخاصة في النظر والتوجه ، قائمة على تحديد الفروقات وتقسيم الصورة ، فانه كان يمارس ويتحمس لكتابة مقطعية كانت مفضلة لدى نيتشه ولدى شومان . اذ ما دامت طريق الاشارات متعرجة وخادعة ، فيجب القبض عليها بحركة خطاب متعرج وراقص هو الآخر ، متجاوز لوهم الخطابات الطويلة الملتحمة التي تزعم انها تقبض بحركة واحدة سائرة قدما على حقيقة لا تمنح نفسها الا دورانيا .

هذه « المقطعية » ، يجد القارىء تحليل بارت لها في بعض المقاطع من كتابه « **بارت بقلمه** » (١٩٧٥) الذي كتبه بضمير الشخص الثالث (هو)، في غالبيته ، محاولا ان ينشيء مع نفسه المسافة التي يتبعها المنظور الروائي الذي كان يحلم في ان يدفعه الى نتائجه الاخيرة .

III

انهم يتلاعبون بلغاتنا ، اليس كذلك ؟

يحددون أشكالنا ويفرضون نظاما قسريا على الرغبة ؟

اليس هذا ، اليست هذه النصوصية الجديدة المفتوحة (والمبسوطة على كل شيء ، حيث كل شيء لغة، كل شيء كتابة ، كل شيء مشهد، وكل شيء مستودع واسع من الاشارات) ، هي ما كان يجب ان يتمحور حوله حوار عربي مع بارت ؟

حوار لم يتحقق ، ربما لانه كان يجب ان يتحقق هناك ، **« قريبا تماما من الاصول »** (مالارميه) ، ومثلما اراده بارت في مقدمة (ساد ، فورييه ، لويولا) : بين نصوصه (**وبين جسد مستقبلي ، منذور مثلي لهذه البعثرة)؟**

يا بارت : أحببناك .

كاظم جهاد
(باريس)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com